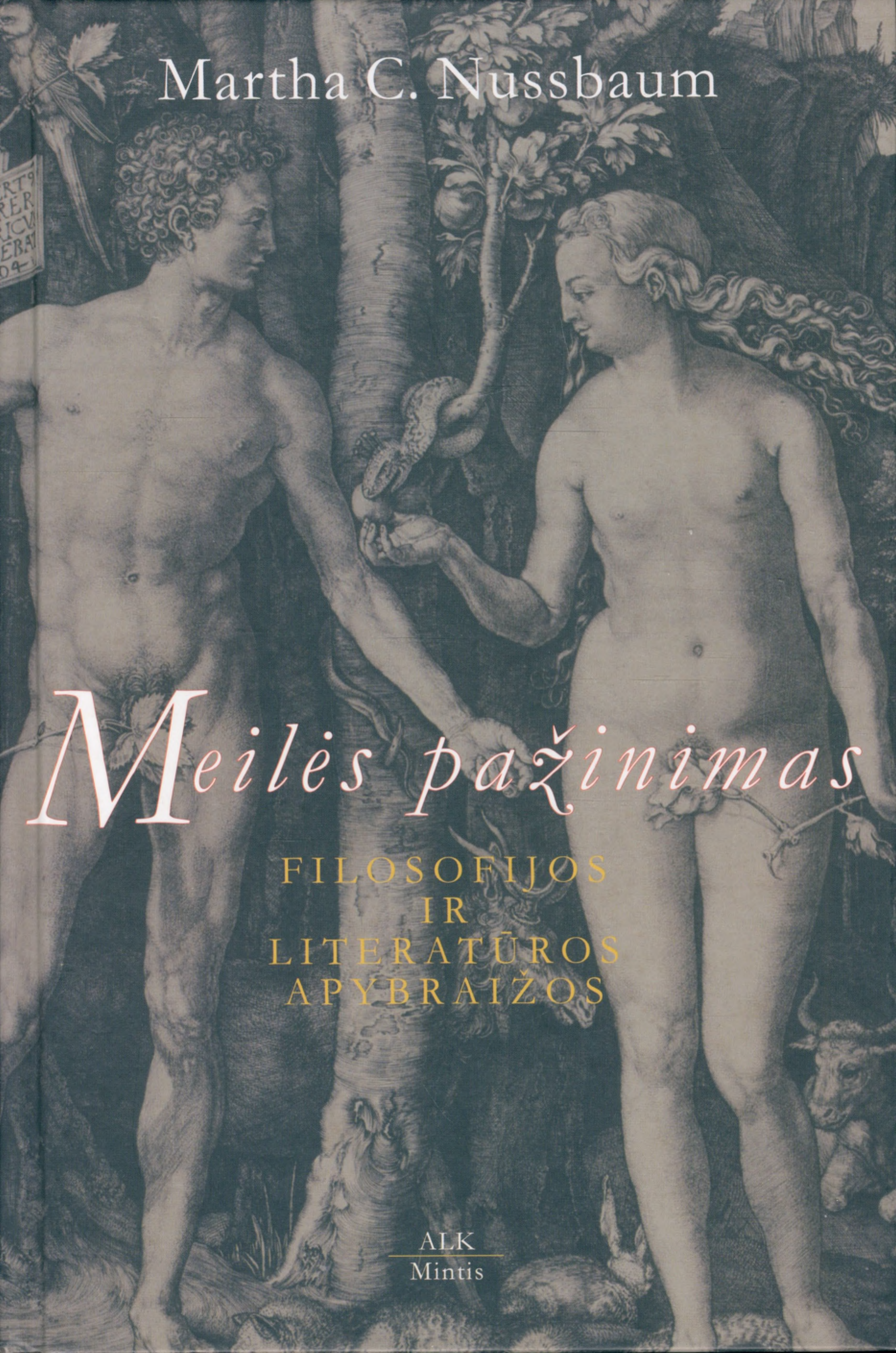


Martha C. Nussbaum

Meilės pažinimas

FILOSOFIJOS IR LITERATŪROS APYBRAIŽOS

ALK
Mintis

MARTHA C. NUSSBAUM

Meilės pažinimas

Filosofijos ir
literatūros
apybraižos

MARTHA C. NUSSBAUM

Meilės pažinimas

Filosofijos ir literatūros apybraižos

iš anglų kalbos vertė
Aivaras Stepukonis

ALK
Mintis

UDK 17
Nu38

Versta iš

Martha C. Nussbaum
Love's knowledge: essays on philosophy and literature
Oxford University Press, New York, 1992

Love's knowledge: essays on philosophy and literature *was originaly published in English in 1991. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.*

Knyga Meilės pažinimas: filosofijos ir literatūros apybraižos *pirmą kartą anglų kalba buvo išleista 1991 metais. Šis vertimas publikuojamas gavus* Oxford University Press *leidimą.*

Knygos leidimą iš dalies rėmė
Atviros Lietuvos fondas

This edition is published with the support
from the Open Society Fund-Lithuania

ISSN 1392-1673
ISBN 978-5-417-00945-7

© Martha C. Nussbaum, 1990
© Vertimas į lietuvių kalbą,
Aivaras Stepukonis, 2007
© Viršelio dailininkas,
Romas Dubonis, 2008
© MINTIS, 2008

Šio rinkinio apybraižos anksčiau skelbtos:

„The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1 (1985): 151–201. (Šiame tome skelbiamas peržiūrėtas ir papildytas leidimas.)

„Plato on Commensurability and Desire", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 58 (1984): 55–80.

„'Finely Aware and Richly Responsible': Literature and the Moral Imagination", iš *Literature and the Question of Philosophy*, ed. A. Cascardi (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987), 169–191. (Ankstesnis ir glaustesnis leidimas išspausdintas pavadinimu „'Finely Aware and Richly Responsible': Moral Attention and the Moral Task of Literature", *Journal of Philosophy* 82 [1985]: 516–529.)

„Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical theory", iš *The Future of Literary theory*, ed. R. Cohen (London: Routledge, Chapman, and Hall, 1989), 58-85. (Ankstesnis leidimas išspausdintas *Logos* 8 (1987): 55–83) (pataisytas).

„Perception and Revolution; *The Princess Casamassima* and the Political Imagination", iš *Method, Language, and Reason: Essays in Honour of Hilary Putnam*, ed. G. Boolos (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1990).

„Sophistry about Conventions", *New Literary History* 17 (1985): 129–139.

„Reading for Life", *The Yale Journal of Law and the Humanities* I (1988): 165–180 (pataisyta).

„Fictions of the Soul", *Philosophy and Literature* 7 (1983): 145-161.

„Love's Knowledge", iš *Perspectives on Self-Deception*, ed. B. McLaughlin and A. Rorty (Berkeley: University of California Press, 1988), 487–514.

„Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love", *Ethics* 98 (1988): 225–254. (Prancūziškas leidimas išspausdintas *Littérature* 71 (1988), 40–58.)

„Love and the Individual: Romantic Rightness and Platonic Aspiration", iš *Reconstructing Individualism*, ed. T. Heller et al. (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1986), 257–281.

Skiriu mamai ir senelei –

Betty W. Craven ir Gertude J. de Quintal

Pratarmė

Šiame tome surinkti mano straipsniai apie literatūros ir filosofijos, ypač dorovės filosofijos santykį. Prie anksčiau išleistos medžiagos pridedami trijų apybraižų pataisyti ir papildyti leidimai, dvi visiškai naujos apybraižos bei išsamus „Įvadas". Apybraižose tyrinėjami kai kurie pamatiniai filosofijos ir literatūros ryšių klausimai: stiliaus ir turinio santykis tyrinėjant etinius klausimus; etinio dėmesio ir etinio pažinimo pobūdis bei šiųdviejų santykis su rašytinėmis formomis bei stiliais; jausmų vaidmuo svarstant ir pažįstant save. Apybraižose argumentuojamas požiūris į etinį supratimą, kuris apima tiek jausmų, tiek intelekto veiklą ir suteikia tam tikro tipo pirmenybę atskirų žmonių bei atvejų, o ne abstrakčių taisyklių suvokimui. Argumentuojama, kad šis požiūris, užuot buvęs netikslus ir iracionalus, racionalumo ir tam tikro pobūdžio tikslumo atžvilgiu iš tikrųjų yra pranašesnis. Toliau argumentuojama, kad šis etinis požiūris deramiausiai išreiškiamas ir pareiškiamas tam tikromis formomis, paprastai laikomomis literatūrinėmis, o ne filosofinėmis, ir kad norėdami klausimą traktuoti rimtai, turime išplėsti savo požiūrį į dorovės filosofiją, kad šioje išsitektų anie [literatūriniai] tekstai. Tokiame platesniame etiniame tyrime stengiamasi artikuliuoti literatūrinių ir abstraktesnių teorinių dėmenų santykį.

Pirmieji straipsnių leidimai nebuvo prieinami skaitytojams nespecialistams, kadangi dauguma jų pasirodė žurnaluose bei rinkiniuose, skirtuose siauram specialistų ratui. Kai kuriuos minėtų leidinių nelengva gauti net akademiniam skaitytojui. Ne mažiau keblus dalykinio priskyrimo klausimas. Šiuose straipsniuose peržengiamos tradicinės dalykų ribos. Straipsniuose taip pat argumentuojama, kad tam tikrus svarbius klausimus galima įvardyti tik peržengus tas ribas. Ir vis dėlto, ironiškai lig šiol straipsniai buvo atskirti vienas nuo kito dėl tų pačių pertvarų, kurias kritikavo, pasirodydami leidiniuose, kurių vienus skaitė filosofai, kitus literatūrologai. Šis rinkinys turėtų išspręsti šią problemą, sudaryti galimybę jais naudotis visų sričių ir siekių skaitytojams.

Šis sumanymas glaudžiai siejasi su didžiąja dalimi mano darbų iš antikinės graikų filosofijos: ypač su *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1986) bei su *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, parašyta 1986 m. Martino klasikinių paskaitų pagrindu ir rengiama spaudai. Dauguma argumentų, pateiktų čia, pratęsia tos knygos diskusijas literatūros ir etikos temomis. Į šį tomą įtraukiau du išspausdintus straipsnius antikinės Graikijos temomis, parašytus tuo pačiu metu, kaip ir *The Fragility of Goodness*: „Discernment of Perception" ir

„Plato on Commensurability and Desire". Šiuose straipsniuose nuodugniau negu kai kuriuose kituose literatūriniuose straipsniuose plėtojamos kai kurios svarbios etikos temos, kurias bendrai nagrinėju šiame rinkinyje. (Pirmasis ką tik paminėtų straipsnių yra pataisytas ir papildytas šiam rinkiniui.) Anksčiau nespausdinta apybraiža „Peržengti žmogiškumą" kai kuriuos mano darbus iš graikų filosofijos sujungia su dabartiniais šio rinkinio klausimais. Į rinkinį neįtraukti du ankstesni veikalai, skirti filosofijos ir literatūros ryšiui antikiniuose graikų tekstuose: „Consequences and Character in Sophocles' *Philoctetes*", *Philosophy and Literature* I, 1986–1987, p. 25–53, ir „Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom", *Yale Classical Studies* 26 1980, p. 43–97. Ir toliau palaikau šių veikalų argumentus ir tikiuosi kada nors juos surinkti į vieną vietą kitokio pobūdžio tome. Bet kadangi etiniai literatūros kūrinių klausimai aptariami nesigilinant į etinio turinio ir literatūrinės formos santykį, jie atrodė ne taip labai susiję su esminiu šio rinkinio argumentu, kaip du į šį rinkinį įtraukti straipsniai.

Keli pastarojo meto straipsniai graikų temomis, kurie glaudžiai siejasi su šio tomo temomis, nėra įtraukti, nes pataisyti pasirodys knygoje *The The-rapy of Desire.* Tai: „Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle" iš *The Norms of Nature*, ed. M. Schofield and G. Striker, Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1986, p. 31–74; „The Stoics on the Extirpation of the Passion", *Apeiron* 20 1987, p. 129–175; „Beyond Obsession and Disgust: Lucretius' Genealogy of Love", *Apeiron* 22 1989; „Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature", *Philosophy and Phenomenological Research* 1989; ir „Serpents in the Soul: A Reading of Seneca's Medea", ruošiama spaudai tome Stanley'ui Cavellui pagerbti, red. T. Cohenas ir P. Guyeris. Veikale apie stoikus išsamiai plėtojamas požiūris į jausmų ir įsitikinimų ryšį, kuris keliose šio rinkinio apybraižose plėtojamas ne taip nuodugniai. Veikale apie Seneką tyrinėjamas meilės ir dorovės santykis, šis veikalas ypač glaudžiai siejasi su „Suvokimo pusiausvyra" ir „Stirforto ranka". Veikalas apie Lukreciją glaudžiai siejasi su „Pasakojamaisiais jausmais". Įvade, parašytame naujam Euripido *Bakchančių* vertimui, kurį atliko C. K. Williamsas ir kurį 1990 m. ruošiasi išleisti leidykla „Farrar, Straus, and Giroux", toliau plėtoju kai kuriuos klausimus apie žmoniškumą ir peržengtį, kuriuos aptariau apybraižoje „Peržengti žmoniškumą", ir toliau komentuoju Aristotelio bei graikų tragedijos santykį.

Iš savo rašinių apie dabartinius filosofijos ir literatūros santykius neįtraukiau atsakymo Richardui Wollheimui, Patrickui Gardineriui ir Hilary'ui Putnamui, kurį paskelbiau kartu su „Netobulais krištolais" *New Literary History.* Pagrindinės mintys išskleistos „Įvade" ir „Netobulų krištolų" baigiamojoje pastaboje. Taip pat neįtraukiau savo atsiliepimų, skirtų Paulo Seabrighto straipsniui apie *Moters portretą*, kurie pasirodė tame pačiame leidinio *Ethics* tome, kaip ir „Pasakojamieji jausmai". Ketinu šiuos rašinius išplėtoti į savarankišką straipsnį. Literatūros ir filosofijos klausimai narplioti keliose mano recenzijose ir recenziniuose straipsniuose. Čia įtraukiau vienintelį recenzinį straipsnį apie Wayne'o Bootho knygą *The Company We Keep* – ir dėl to, kad tai gana savarankiškas straipsnis, ir dėl to, kad straipsnyje gvildenama knyga tapo iškili ir bus skaitoma daugybę metų.

Baigiamąsias pastabas ir „Įvadą“ parašiau, nes maniau, jog esama daugiau klausimų, reikalingų komentavimo ir paaiškinimo, negu būtų galima aprėpti nuosekliame „Įvade“ pasitelkus vieną argumentavimo giją. Baigiamosiose pastabose pateikiama daug konkrečių pastabų apie straipsnių sąsajas ir nuorodų skaitytojui, kuris dar nėra perskaitęs kai kurių „Įvade“ aptariamų esminių teorinių klausimų.

Visos baigiamosios pastabos tarpusavyje suderintos sistemingo naudojimo požiūriu. Kur būtina, literatūrinės nuorodos atnaujintos.

Providensas, Rod Ailendas M. C. N.
1989 m. spalis

Padėka

Kadangi šie straipsniai parašyti dešimties metų laikotarpiu, esu dėkinga daugybei žmonių ir įstaigų. Dirbant prie įvairių šio tomo dalių mane rėmė „Guggenheimo fondas", „NEH fondas" ir „Atvykstančių tyrėjų fondas" prie Visų sielų kolegijos Oksforde. „Įvadas" parašytas gavus dalinę paramą iš Pasaulio plėtros ekonomikos tyrimų instituto Helsinkyje, kuris pasirūpino, kad mane suptų nuostabiai atoki ir neblaškoma atmosfera. Brauno universitetas dosniai parėmė galutinai ruošiant rinkinį, paskirdamas man tyrimo asistentą; ir esu dėkinga Kurtui Raaflaubui, kuris, būdamas Klasikinės filosofijos katedros vedėjas, sudarė tokią galimybę. Ne mažiau svarbu, kad universitetas, kuriame dėstau, leisdamas man vienu metu būti trijų – Filosofijos, Klasikinės filosofijos ir Lyginamosios literatūros – katedrų nare, nepamatuojamai prisidėjo prie šio tarpdalykinio veikalo išplėtojimo.

Šio rinkinio idėjos, kaip pasakojama „Įvade", plėtotos daugelį metų. Esu dėkinga mokytojams, kurie mano intelektinio gyvenime pradžioje drąsino mane kelti filosofinius klausimus apie literatūros kūrinius: Marion Stearns, Marthe Melchior, Edith Melcher, Seth Benardete. Formalus ir viešas šio sumanymo gyvenimas prasidėjo, Amerikos filosofų asociacijos Ramiojo vandenyno padaliniui pakvietus mane perskaityti straipsnį apie „filosofiją ir literatūrą". Šitai tapo paskata parašyti „Netobulus krištolus", ankstyviausią šių straipsnių. O sesijos metu puikiai parašytas Richardo Wollheimo atsiliepimas (netrukus pasirodė panašiai įkvepiantis Patricko Gardinerio iš Oksfordo filosofų draugijos atsiliepimas) dar labiau sutvirtino mano įsitikinimą, kad čia esama svarbaus klausimo ir kad turėčiau toliau jį nagrinėti. Šiltą padėką reiškiu Ralphui Cohenui, leidinio *New Literary History* redaktoriui, kuris pasirūpino, kad šie apsikeitimai nuomonėmis būtų išspausdinti numeryje, skirtame „Literatūrai ir dorovės filosofijai", ir užsakė papildomus Hilary'io Putnamo bei Coros Diamond atsiliepimus raštu. Cohenas šį darbą nuo pat pradžių rėmė daugybe priemonių, išspausdindamas tris iš šių straipsnių, du iš jų užsakydamas ir visą laiką palaikydamas mane savo įžvalgomis bei paskatomis. Pradėjus darbą, man labai gelbėjo kvietimas dalyvauti konferencijoje „Grožinės literatūros stiliai", kurią surengė Thomas Pavelas; taip pat antras kvietimas iš Amerikos filosofų asociacijos (šįkart Rytinio padalinio), į kurį atsiliepdama, parašiau „Subtiliai žinoti" ir sulaukiau vertingo Coros Diamond komentaro raštu (įžvalgūs jos rašiniai šiomis temomis ypač vertingi), taip pat įvairūs žurnalų ir rinkinių kvietimai, į kuriuos atsiliepdama, parašiau likusius straipsnius. (Šiame kontekste norėčiau padėkoti Bostono apskrities antikinės filosofijos

seminarui, Stenfordo humanitarinių mokslų centrui, Aristotelio draugijai, Nacionaliniam humanitarinių mokslų centrui, Lawrence'ui Beckeriui, George'ui Boolosui, Anthony'ui Cascardi'ui, Brianui McLaughlinui ir Amelie Rorty.) Baigiant rašyti kelis straipsnius, man buvo suteikta privilegija perskaityti juos kaip Luce'o vardo seminarus Jeilo universitete; noriu padėkoti Peteriui Brooksui ir Whitney humanitarinių mokslų centrui už kvietimą bei naudingas diskusijas, kurias tas kvietimas įžiebė. Kitos knygos dalys pateiktos kaip Read-Tuckwell paskaitos Bristolio universitete, Anglijoje; ir esu dėkinga šio universiteto Filosofijos katedrai už šiltą svetingumą. (Žr. atskirą padėkos puslapį.)

Daug padėkų išreiškiama atskirų apybraižų išnašose. Vis dėlto čia, be žmonių, kuriuos jau paminėjau, dar noriu padėkoti keliems žmonėms, kurių palaikymas ir pokalbiai įvairiais mano darbo tarpsniais buvo ypač vertingi: tai Julia Annas, Sissela Bok, Stanley'is Cavellas, Denisas Duttonas, Davidas Halperinas, Anthony'is Price'as, Hilary'is Putnamas, Henry'is Richardsonas, Christopheris Rowe'as, Amartya Senas. Ir ypač esu dėkinga daugeliui podiplominių ir diplominių studentų Harvarde, Weleslyje ir Braune, kurie dalyvavo plėtojant šias idėjas ir kurių pastabos, klausimai ir rašiniai tapo itin vertingu įžvalgų šaltiniu.

Mano pastangoms paversti šiuos straipsnius vientisu rinkiniu labai gelbėjo Christopheris Hildebrandtas, Jonathanas Robbinsas ir Gwen Jones, kurie praleido daug nuobodžių valandų, tikrindami nuorodas ir keisdami Henry'o Jameso tekstus ir puslapius į Niujorko leidimo tekstus ir puslapius. Gale Alex nepriekaištingai surinko kelių straipsnių tekstą, o Ruth Ann Whitten išradingai gelbėjo įvairiais kitais būdais. Ačiū Angelai Blackburn ir Cynthiai Read iš Oksfordo universiteto leidyklos už darbštumą, šiltą paramą bei išmintingus patarimus.

Pusė pajamų, pardavus šios knygos tiražą, bus skirta Bostono AIDS akcijos komitetui. Kita pusė – Johno J. Winklerio atminimo fondui.

Read-Tuckwell paskaitos įkurtos Alice Read-Tuckwell Bristolo universitetui skyrus likutinį palikimą. Ponia Alice savo testamente nurodė, kad pajamos, gautos valdant jos patikėtąją nuosavybę, būtų naudojamos paskaitų ciklui įsteigti ir rengti ir kad lektorius šiose paskaitose gvildentų žmogaus nemirtingumą ir panašius dalykus, o pats ciklas būtų išspausdintas ir išleistas. 1, 2, 6, 7, 14 ir 15 skyrių medžiaga 1989 metais pateikta kaip ketvirtasis Read-Tuckwell paskaitų ciklas, o kita medžiaga pateikta pridėtiniame seminare.

Turinys*

* Skliausteliuose pateikiami tekste vartojami sutrumpinti straipsnių pavadinimai. – *Red. past.*

Tai ne šiurpulingas žaidimas. Su tuo susiduriant, tuo sekant sueikvojama visa energija. Žmogus nori, po galais! Negi nesupranti? – prisipažino jis keistai perkreiptu veidu. – Žmogus nori mėgautis visomis tomis retenybėmis. Tad vadink tai gyvenimu, – ištarė tarytum tik dabar suvokęs, – vadink tai paprasčiausiai varganu mielu senu gyvenimu, gimdančiu staigmenas. Ir nieko nekeičia faktas, kad staigmenos paralyžiuoja ar bet kuriuo atveju praktiškai pasiglemžia, velniai rautų, viską, ką žmogus regi, ką *gali* regėti.

– Henry James, *The Ambassadors*

Rašytojui stilius, kaip ir spalva tapytojui, yra ne technikos, bet matymo problema. Tai atradimas, kuris būtų neįmanomas naudojant tiesiogines sąmoningai pasirinktas priemones, skirtingos kokybės, esančios pasaulio vaizde, kokį jį matome... Ir galbūt labiau iš kalbos nei iš estetikos galime spręsti apie tai, kokį lygį yra pasiekęs intelektinis ir dvasinis darbas. Ir atvirkščiai, šią aukštos prabos kalbą, be kurios mano galį apsieiti teoretikai, jų gerbėjai lengvabūdiškai mano neturint didelės intelektinės vertės.*

– Marcel Proust, *Atrastas laikas*

Gali žinoti kokią nors tiesą, tačiau jeigu ji nors kiek sudėtingesnė, turi būti menininkas, kad tardamas nepaverstum jos melu.

– Iris Murdoch, *An Accidental Man*

Holmsas skeptiškai palingavo galvą.

– Aš varčiau tą jūsų apybraižą. Atvirai kalbant, negaliu jūsų pasveikinti. Nusikaltimo tyrimas yra ar bent turėtų būti priskiriamas prie tiksliųjų mokslų ir traktuojamas be jokių emocijų. O jūs stengėtės suteikti bylai romantiškumo. Tai maždaug tas pat, jei, nagrinėdamas penktąjį Euklido postulatą, įpintum pikantišką meilės istoriją.

– Bet romantikos ten buvo, – prieštaravau. – Aš gi negalėjau nepaisyti faktų.

– Kai kuriuos faktus reikia nutylėti arba apie juos kalbant nepamiršti proporcijos. Vienintelis vertas dėmesio byloje dalykas buvo neįprastas analitinis mąstymas, pradedant nuo padarinio ir einant iki priežasties, kuris ir padėjo man atskleisti nusikaltėlius.**

– Arthur Conan Doyle, *Keturių ženklas*

* Marcel Proust, *Atrastas laikas*, iš prancūzų kalbos vertė Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius: Alma littera, 1997, p. 159, 149. – *Vert. past.*

** Arthur Conan Doyle, *Keturių ženklas*, vertė J. Lapienytė, iš Artūras Konanas Doilis, *Rinktiniai raštai*, 1 t., Vilnius: Mintis, 1993, p. 145–146. – *Vert. past.*

1

Įvadas: forma ir turinys, filosofija ir literatūra

„Ma di s'i' veggio qui colui che fore
trasse le nove rime, cominciando
'Donne ch'avete intelletto d'amore.'"

E io a lui: „I'mi son un che, quando
Amor mi spira, noto, e a quel modo
Che'e' ditta dentro vo significando."

„Bet ar ne tu davei mums naują eilę
Dainų? Aš jų nepamiršau pradžios:
„Jūs, moterys, kurios suprantat meilę"!

Tačiau: „Kai meilės įkvėptas jaučiuos,
Klausau jos balso slapto ir iškloju
Tatai, kas plaukia iš širdies pačios."

– Dante, *Skaistykla*, XXIV giesmė*

Kaip reikėtų rašyti, kokius žodžius rinktis, kokias formas, sandaras bei junginius, siekiant supratimo? (Žinoma, jeigu filosofija suvokiama kaip toks siekis.) Kartais toks klausimas laikomas banaliu. Esu tikra, jog taip nėra. Pats stilius kelia savus reikalavimus, išreiškia savą to, kas svarbu, supratimą. Literatūrinė forma yra neatskiriama nuo filosofinio turinio, ji sudaro turinio dalį, vadinasi, yra neatsiejama tiesos ieškojimo ir teigimo dalis.

O tai, be kita ko, reiškia, kad gali būti tokių požiūrių į pasaulį ir į tai, kaip jame gyventina (ypač požiūrių, pabrėžiančių gluminančią pasaulio įvairovę, sudėtingumą bei paslaptingumą, nebaigtinį ir netobulą grožį), kurių negalima visiškai ir tinkamai išreikšti įprasta filosofine proza – stiliumi, kuriam nepaprastai trūksta gyvumo bei nuostabos pojūčio. Jiems tinka tik tokia kalba ir formos, kurios savaime yra sudėtingesnės, aliuziškesnės, atidesnės atskirybėms. Taip pat galbūt filosofijai įprastos dėstomosios sintaksės nepakanka, kai norima nusakyti kokį nors dalyką ir tas dalykas nusakomas be staigmenos, be nuotykio, o tik tokia forma, iš kurios savaime išplaukia, kad gyvenime slypi reikšmingų staigmenų, kad mūsų, kaip veikiančiųjų, uždavinys – gyventi, kaip gyvena geri gero pasakojimo veikėjai: jaudintis dėl to, kas nutinka, sumaniai pasitikti kiekvieną naują dalyką. Jeigu šie požiūriai, kurių derėtų

* Dantė Aligjeris, *Skaistykla*, vertė Aleksys Churginas, Vilnius: Vaga, 1970, p. 173. – *Vert. past.*

paisyti žengiant tiesos ieškojimo keliu, rimtai pretenduoja į tiesą, tai, regis, šią kalbą ir šias formas reikėtų įtraukti į filosofiją.

O kaip tuomet, kai mėginama suprasti meilę, tą keistą, neįkandamą gyvenimo reiškinį ar pavidalą, tą aiškumo ir painiavos, kančios ir grožio šaltinį? Meilę gausiomis jos atmainomis ir painiais šiųjų santykiais su geru žmogaus gyvenimu, idealais, rūpinimusi visuomeniniais dalykais? Kurią savo asmenybės dalį, kurį metodą, kurį rašymo būdą derėtų rinktis? Trumpai tariant, koks yra meilės pažinimas ir kokį rašymo būdą jis diktuoja širdžiai?

A. Raiškos augalai, suvokimo angelai

> Jis rinkosi daiktus,
> Kurie apima vieni kitus, visumą, tai,
> Kas sudėtinga, susikaupusią harmoniją.
>
> – Wallace Stevens, *Notes Toward a Supreme Fiction*

Romano *The Golden Bowl* pratarmėje, aiškindamas tinkamų žodžių bei sakinių pasirinkimą, Henry's Jamesas vartoja dvi metaforas. Viena jų – augalų augimo metafora. Sutelkdamas dėmesį į savo temą ar idėją, autorius lemia, kad ji – tema ar idėja – „sužydi mano akivaizdoje žodžiais tarsi žiedais, kurie vieninteliai garbingai ją išreiškia“[1]. Ir kitų [romanų] pratarmėse autoriaus gyvenimo pojūtį Jamesas dažnai lygina su dirva, literatūrinį tekstą – su augalu, kuris išauga iš tos dirvos ir savo forma išreiškia dirvos savybes bei sudėtį.

Antra Jameso metafora yra paslaptingesnė. Aiškiai įsivaizduojamas tekstas (regis, turint galvoje jo santykį su paprastesne, negyvesne, netašyta, viešai girdima kalba, kuria buvo galima pasinaudoti prieš kuriant tekstą) toliau lyginamas su kai kuriais oro padarais, galbūt paukščiais, galbūt angelais. Romanisto įsivaizduojami žodžiai vadinami „didžiuliu margumynu įžvalgių ir išraiškingų žodžių, kurie sakinyje, ištraukoje ir puslapyje – taip, kaip esu nurodęs, – paprasčiausiai žvelgė pro stovinčių žodžių galvas ar, galbūt tiksliau, kaip budrūs sparnuoti padarai tupėjo ant tų smuktelėjusių viršūnių ir veržėsi į vaiskesnį orą“[2].

Šiuodvi metaforos suponuoja du teiginius apie rašytojo meną, kuriuos, man atrodo, verta tyrinėti. Juos ištirti ir apginti – tai ir yra svarbiausias šių apybraižų tikslas.

[1] Henry James, Preface to *The Golden Bowl*, iš *The Art of the Novel* (New York, 1907), p. 339. Niujorko leidimo (New York Edition, Scribners, 1907–1909) tomuose, į kuriuos įtrauktas *The Golden Bowl*, ši ištrauka yra I.xvi. Iš tikrųjų Jamesas čia šneka apie „peržiūrėjimą“, pakartotinį kalbos ir teksto formų įsivaizdavimą, kurio imasi tiek pats autorius, tiek skaitytojas.

[2] Henry James, *The Golden Bowl* iš *The Art of the Novel*, New York, 1907, p. 339.

Pirmasis teiginys skelbia, jog bet kurio kruopščiai surašyto ir aiškiai įsivaizduojamo teksto formą ir turinį sieja tam tikras organiškas ryšys. Mintys ir idėjos, gyvenimo supratimas siekia išraiškos literatūriniame kūrinyje, kuris turi pavidalą ir formą, apibrėžtą sandarą, žodyną. Kaip pasėtas augalas išdygsta dirvoje, gaudamas savo pavidalą iš sujungtų sėklos ir dirvos savybių, taip romanas ir jo žodynas pražysta autoriaus sampratomis, išreikšdamas to, kas autoriui svarbu, prasmę. Suvokimas ir forma yra neatskiriami; surasti ir apipavidalinti žodžius, vadinasi, surasti tai, kas tinkama ir kažkuria prasme garbinga, kas darniai įsiterpia tarp suvokimo ir raiškos. Jeigu literatūros kūrinys yra gerai sumeistrautas, jo parafrazė labai skirsis forma bei stiliumi ir paprastai neišreikš to paties suvokimo.

Antras teiginys sako, kad tam tikros tiesos apie žmogaus gyvenimą gali būti deramai ir tiksliai pareikštos tik kalba ir formomis, kurios būdingos pasakojančiam menininkui. Kai kurių žmogaus gyvenimo dėmenų atžvilgiu romanisto žodžiai yra sparnuoti padarai, pastabūs ten, kur atbukę kasdienės šnekos arba abstraktaus teorinio dėstymo žodžiai nieko nebemato, aštrūs ten, kur anie atšipę, sparnuoti ten, kur anie vangūs ir apsunkę.

Tačiau norėdami iki galo suprasti antrąją metaforą, be abejonės, privalome ją susieti su pirmąja. Mat jeigu romanisto žodžiai yra angelai, tai jie taip pat yra žemiški, priklausantys baigtinio žmogaus gyvenimo ir jausmų dirvai. Pagal kanoninę viduramžių sampratą angelai ir vėlės, negalėdami įsiskverbti į žemišką gyvenseną ir kūną, kuris yra būtinoji tokio įsiskverbimo sąlyga, tesugebą suvokti abstrakčias esmes ir bendrus pavidalus. Neturėdami konkrečių juslinių vaizdinių, jie negalį suvokti atskirybių. Žemėje jų suvokimas tesąs netobulas, pasak Akviniečio, „painus ir bendras“[3]. Jamesas čia netiesiogiai užsimena apie šią sampratą, tačiau iš kitos pusės. Jo angeliškos būtybės (jo žodžiai bei sakiniai) yra būtybės, turinčios vaizduotę – „įžvalgią ir išraiškingą“, kylančią iš konkretaus ir stipriai išgyvento patyrimo, sukaupto gyvenant šiame pasaulyje, ir kuri reikalinga šio gyvenimo savitumui bei sudėtingumui perteikti rafinuota forma. Jis tvirtina, jog tiktai tokio sudėtingumo, konkretumo ir subtilumo (ir sandaros) kalba – tik pasakojančio menininko kalba – gali tinkamai skaitytojui pasakyti tai, kas, Jameso įsitikinimu, yra tiesa.

Šioje knygoje išspausdintose apybraižose svarstoma apie tam tikrų literatūros kūrinių įnašą tiriant kai kuriuos svarbius klausimus apie žmones bei jų gyvenimą. Pirmasis, visoms apybraižoms bendras teiginys, kad šiame įnaše forma ir stilius atlieka neatsitiktinį vaidmenį. Požiūris į gyvenimą yra *pasakojamas*. Pats pasakojimas – žanro, formalios sandaros, sakinių, žodyno, apskritai būdo, kaip skverbiamasi į skaitytojo gyvenimo supratimą, pasirinkimas – visa tai išreiškia gyvenimo, vertybių, to, kas svarbu ir nesvarbu, kas yra lavėjimas ir bendravimas, gyvenimo santykių bei ryšių supratimą. Tekstu gyvenimas niekada nėra paprasčiausiai *pateikiamas*, jis visuomet yra *perteikiamas kaip* kažkas. Šitas „kaip“ gali ir privalo būti įžvelgiamas ne vien parafrazuojamame turinyje, bet ir stiliuje, kuris savaime išreiškia alternatyvas ir pasirinkimus bei skatina skaitytojus mintyse atlikti vienokius veiksmus ir sandorius,

[3] Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 1 q.89 a.1.

bet ne kitokius.[4] Taigi literato atsakomybė – Jameso ir šios knygos autorės supratimu – glūdi formų ir žodžių, deramai ir garbingai išreiškiančių idėjas, kurias literatas yra sumanęs paskelbti, paieškose; ir skaitytojo pastangose, kad teksto išjudintas į sudėtingą meninę veiklą „naudodamasis kitomis priemonėmis, imdamasis kitokių gudrybių“, jis imtų veikti taip, kad tinkamai suprastų tai, kas pateikta suprasti, tuo tikslu naudodamasis visais savo esybės pradais, tinkamais siekiant supratimo. Turėtume nepamiršti, jog visi, rašantys apie gyvenimą, Jameso požiūriu, yra literatai, išskyrus tuos, kurie pernelyg nekreipia dėmesio ar visai nesuka galvos dėl asmeniškai pasirenkamų formų ir to, kas jomis išreiškiama: „Regėtojas ir kalbėtojas, dievui nužengus, tampa poetu, kad ir kokia būtų tokio tapsmo forma, ir liaujasi buvęs poetu, kai jo pasirinkta forma, nepaisant visų kitų vardinių, paviršutiniškų ar vulgarių formos savybių, yra neverta dievo: tokiu atveju, mes akimirksniu pripažįstame, kad jis apskritai nenusipelno kalbėti“.[5] Filosofinio traktato rašytojas, jeigu traktato pasakojimas yra turiningas, lygiai taip kaip romanistas, rinkdamasis formą, išreiškia supratimą apie gyvenimą ir tai, kas turi vertę.

Šis pirmasis teiginys nėra būdingas tiktai Jamesui. Kaip netrukus išvysime, jis giliai įsišaknijęs Vakarų filosofinėje tradicijoje, poetų ir filosofų „senojoje nesantaikoje“, kurią Platonas vaizduoja *Valstybėje* ir kurios atgarsių rasime daugelyje vėlesnių debatų. Tačiau kol kas apsiribodami šiuolaikiniais tokių pažiūrų šalininkais, galime parodyti, jog labai panašų teiginį atvirai ir smulkmeniškai plėtoja Marcelis Proustas. Prousto herojus Marselis mano, kad tam tikras požiūris į žmogaus gyvenimą įgaus deramą žodinę išraišką pasirinkus tam tikrą formą bei stilių, tam tikru būdu pavartojus žodžius. Ir kadangi skaitytojo atžvilgiu literatūrinis tekstas traktuojamas kaip sudėtinga ieškojimo ir supratimo veikla, Marselis taip pat mano, jog tam tikras požiūris į supratimą bei savipratą deramai skatins rinktis tam tikrą formą, kad tiesa būtų pareikšta tinkamai ir kad skaitytojas į gyvenimą pažvelgtų protingai.

Tačiau Proustas ir Jamesas, o drauge ir šios knygos autorė, tvirtina ne tik tai. Pirmasis teiginys kviečia dairytis glaudesnio atitikimo tarp formos ir turinio, formą suvokiant kaip požiūrio į gyvenimą išraišką. O tai savaime perša klausimą, ar kartais vienos formos negalėtų būti tinkamesnės teisingam ir tiksliam įvairių gyvenimo dėmenų atvaizdavimui negu kitos. Žinoma, visa tai priklauso nuo to, kokie iš tikrųjų yra arba gali būti atsakymai į įvairius klausimus apie žmogaus gyvenimą ir apie jo pažinimo būdus. Pirmasis teiginys reiškia, kad kiekviena tu-

[4] Dėl meno kūrinio galios formuoti gyvenimą žr. Nelson Goodman, *Languages of Art*, Indianapolis, Ind., 1968, sk. 1, 6; taip pat to paties autoriaus *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Ind., 1978. Literatūra apie skaitytojo veiklą yra gausi, tačiau ypač žr. Wayne Booth, *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, Berkeley, 1988; Peter Brooks, *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*, New York, 1984; W. Iser, "Interaction Between Text and Reader," iš *The Reader in the Text*, ed. Susan R. Suleiman and Inge Crossman. Princeton, N.J., 1980, p. 106–119; taip pat žr. pastarojo autoriaus *Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore, Md., 1978.

[5] Henry James, *The Golden Bowl* iš *The Art of the Novel*, New York, 1907, p. 340.

rima samprata bus siejama su forma ar formomis, kurios deramai ją išreiškia. Tačiau šioje vietoje tiek Jamesas, tiek Proustas pateikia antrą teiginį – teiginį, kuris išreikštas antroje Jameso metaforoje. Šis teiginys, skirtingai negu pirmasis, priklauso nuo ypatingų idėjų, kurias kiekvienas jų puoselėja apie gyvenimą. Teigiama, kad tiktai tam tikro pasakojančio menininko stilius (bet ne, tarkim, stilius, siejamas su abstrakčiu teoriniu traktatu) gali deramai išreikšti tam tikras svarbias tiesas apie pasaulį ir išjudinti skaitytojo veiklas, kurios yra tinkamos anoms tiesoms suvokti.

Aišku, galima manyti, jog tiesos, apie kurias čia kalbama, *gali* būti tinkamai pareikštos abstrakčia teorine kalba, kartu manant, jog tam tikram skaitytojui jos veiksmingiausiai perteikiamos spalvingu ir jaudinančiu pasakojimu. Pavyzdžiui, maži vaikai dažnai tam tikras matematikos dalis lengviau išmoksta spręsdami smagius žodinius uždavinius negu atlikdami abstrakčius skaičiavimus. Bet kažin ar šitai reiškia, jog pačias matematines tiesas ir žodinio uždavinio formą sieja koks nors stiprus ar vidinis ryšys arba kad abstrakti jų formuluotė turi trūkumų. Keliant mums rūpimą klausimą, kaip gyventi, dažnai pasigirsta panašus teiginys ir literatūros atžvilgiu: manoma, kad literatūra yra priemonė perteikti tiesoms, kurias brandžiam protui iš principo būtų galima tinkamai pareikšti be literatūros ir kurias šiuo pavidalu brandus protas galėtų suvokti. Tai nėra Prousto ir Jameso arba šios knygos autorės nuostata. Iš tiesų, literatūra gali atlikti svarbų pagalbinį vaidmenį sudominant [skaitytoją] ir [jam ką nors] perteikiant, ir šitai savaime yra svarbu; tačiau jos naudai pasakytina daug daugiau. Mano pirmasis teiginys skelbia, jog kiekvienas stilius savaime yra pareiškimas: kad abstraktus teorinis stilius, kaip bet kuris kitas stilius, kažką pareiškia apie tai, kas svarbu ir kas ne, apie tai, kurios skaitytojo galios yra svarbios pažinimui ir kurios ne. Taigi gali būti įsivaizduojamų požiūrių į reikšmingus žmogaus gyvenimo etapus, kurių negalima išsakyti tuo būdu drauge nesukuriant savito, nutylėto prieštaravimo. Vadinasi, antrasis teiginys skelbia, jog įdomiai tokių požiūrių grupei tam tikros rūšies literatūrinis pasakojimas yra vienintelis teksto tipas, galintis tuos požiūrius išreikšti išsamiai, tinkamai ir neprieštaringai.

Mintis taps aiškesnė, pateikus du pavyzdžius. Tarkim, tikima ir norima pareikšti, kaip tai daro Prousto Marselis, kad svarbiausių tiesų apie žmogaus psichologiją negalima perteikti ar suvokti vien tik intelektine veikla: esama galingų jausmų, atliekančių nepaprastai svarbų suvokiamąjį vaidmenį. Jeigu toks požiūris pareiškiamas raštu išreiškiant tiktai intelektinę veiklą ir taikantis tiktai į skaitytojo protą (kaip yra įprasta daugumoje filosofinių bei psichologinių traktatų), kyla klausimas: ar rašytojas iš tikrųjų įsitikinęs tuo, kas, regis, pareiškiama jo žodžiais? Jeigu taip, tai kodėl ši forma buvo atrinkta iš kitų – forma, kuri savaime reiškia gana skirtingą požiūrį į tai, kas svarbu ir kas nebūtina. Į šį klausimą galima būtų sulaukti atsakymo, kuris apsaugotų autorių nuo kaltinimo nenuoseklumu. (Pavyzdžiui, autorius gali būti įsitikinęs, kad pats psichologinis teiginys nepriklauso tiesoms, kurios suvoktinos emocine veikla. Arba jis gali būti įsitikinęs, kad teiginys priklauso toms tiesoms, bet būti abejingas dėl to, ar jis suvokiamas skaitytojui.) Tačiau bent iš pirmo žvilgsnio,

atrodo, įtikinama galvoti, jog autorius arba buvo keistai neatidus, arba iš tikrųjų yra neapsisprendęs dėl nagrinėjamo požiūrio teisingumo. Ir priešingai, Prousto tekstas savo forma išreiškia kaip tik tai, ką ir parafrazuojamu filosofiniu turiniu; tam, ką jis pasako apie pažinimą, jis ištikimas ir praktiškai, nuo jausminės medžiagos pakaitomis pereidamas prie mintinės kaip tik tokiu būdu, koks, Marselio manymu, yra tinkamas tiesos sakymui.[6]

Imkime, tarkim, Henry'o Jameso įsitikinimą, kad akylumas ir uolus svarstymas reikalauja labai sudėtingo, subtilaus savo paties konteksto konkretybių, įskaitant pavienius asmenis ir santykius, stebėjimo. Antra vertus, šią nuostatą būtų galima pareikšti ir abstrakčiai, tekstu, kuriame nerodomas joks domėjimasis konkretybėmis, jausminiais saitais arba smulkmeniškais stebėjimais. Tačiau iškiltų tas pats sunkumas: pats tekstas skelbia vienus teiginius, o jame glūdintis formos pasirinkimas, regis, kitus ir nesuderinamus. Iš pirmo žvilgsnio, regis, įtikinama manyti, kaip mano Jamesas, jog meninis romanisto žodynas daug tinkamiau negu visi kiti turimi žodynai gali pareikšti tai, ką Jamesas vadina „skleidžiamąja dorove"[7]. Tačiau reikia šnekėti toliau – ypač apie Aristotelį, kuris apie atskirumą daro pareiškimus, artimus Jameso, tačiau visai kitokio stiliaus (žr. §§E, F). Vis dėlto bendra antrojo teiginio prasmė, tikiuosi, dabar jau ima aiškėti.

Dabartinėje anglų ir amerikiečių filosofijoje vyrauja tendencija: arba santykio tarp formos ir turinio suvis nepaisyti, arba paisant atmesti pirmąjį iš dviejų mūsų teiginių, stilių laikant daugiausiai puošybiniu priedu, nesvarbiu turiniui išreikšti bei neutraliu minčių, kurias būtų galima perteikti, atžvilgiu. Kai filosofijos stilius nebūdavo ignoruojamas ar skelbiamas nesvarbiu, retsykiais pasigirsdavo įdomesnė, antrajam teiginiui pagarbesnė nuostata. Šiuo požiūriu tiesos, kurias filosofas turi pasakyti, yra tokios, kad tiesmukas, aiškus, bendras, ne pasakojamasis stilius, kokiu dažniausiai rašomi filosofiniai straipsniai bei traktatai, iš tikrųjų ir yra stilius, geriausiai tinkantis bet kuriai anų tiesų ar visoms joms pareikšti.[8] Abi nuostatos šioje knygoje bus ginčijamos. Pirmoji (kai nepripažįstamas pats stiliaus klausimas) taps pagrindiniu mano taikiniu. Noriu parodyti, kodėl yra taip svarbu stilių traktuoti rimtai dėl jo įžvalgumo ir raiškos funkcijų. Tačiau būtina susiremti ir su antrąja nuostata, jeigu norime pačioje filosofijoje atrasti vietos literatūriniams

[6] Dėl nuodugnesnės diskusijos šiuo klausimu žr. „Meilės pažinimą" šioje knygoje.

[7] Šiuo klausimu žr. „Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti" ir „Suvokimo įžvalgumą" šioje knygoje. Frazė „the projected morality" paimta iš Preface to *The Portrait of a Lady*, *AN* 45.

* Auksė Mardosaitė Henry'o Jameso pasakymą „the projected morality" verčia „kūrinio moralumu" (žr. Henris Džeimsas, *Moters portretas*, iš anglų kalbos vertė Auksė Mardosaitė, Vilnius: Vaga, p. 9). Toks vertimas nėra parankus Marthos Nussbaum atveju, kadangi angliško originalo reikšmė yra kiek kitokia: *Moters portreto* „Pratarmėje" Henry Jamesas, remdamasis savo paties praktika, įtaigauja, jog rašyti romaną – tai skleisti tam tikrą dorovę. Marthos Nussbaum apybraižose šis Jameso teiginys tampa kertiniu leitmotyvu. Todėl vietoj „kūrinio moralumo" vertėjas pasirinko „skleidžiamąją dorovę". – *Vert. past.*

[8] Ypač įtakingos čia yra Johno Locke'o pažiūros; jos aptariamos „Sielos prasimanymuose" ir „Meilės pažinime".

tekstams. Mat jeigu visos reikšmingos tiesos arba nuostatos, pretenduojančios būti tiesa apie žmogaus gyvenimą, iš tikrųjų yra tokios, kad abstraktus filosofinis stilius išreiškia jas ne blogiau negu pasakojamasis tokių rašytojų kaip Jamesas ir Proustas stilius, tai net ir sutinkant su pirmuoju teiginiu *šių* stilių labui nebus nuveikta nieko dora, išskyrus tai, kad dėl jų bus smarkiai apsigauta. Vargu ar čia galime tikėtis išspręsti tiesos apie tokius svarbius reikalus klausimą, turbūt įstengsime ištirti tik mažą dalį temų, kurias nagrinėjant iškyla tiesos ir stiliaus klausimas. Todėl siauresnis ir kuklesnis šių apybraižų teiginys skelbs, kad šnekant apie keletą tarpusavyje susijusių problemų, priklausančių žmogiško pasirinkimo ir etikos plačiąja prasme sritims (žr. §§C, E, G), galima išskirti grupę giminingų nuostatų, kurios kartu paimtos rimtai pretenduoja į tiesą (ir kaip tik dėl to nusipelno kiekvieno šiuos reikalus rimtai apsvarstančio žmogaus dėmesio bei atidos) ir kurias visiškai, tinkamai ir (kaip tartų Jamesas) „garbingai" įkūnija žodynas, būdingas čia tiriamiems romanams. (Aišku, tarp šių romanų esama skirtumų, kuriuos taip pat tirsime.)

Visur knygoje šnekėsiu apie autorių ir skaitytoją: taigi iš karto reikia trumpo komentaro, ką turiu ir ko neturiu galvoje, vartodama šiuos žodžius. Į minėtus literatūrinius tekstus žiūriu kaip į kūrinius, kurių vaizduojamasis ir išreiškiamasis turinys išplaukia iš žmogiškų sumanymų bei sampratų. Tiesą sakant, ši ypatybė labai sudramatinama čia gvildenamuose romanuose: kiekviename jų girdimas autoriaus sąmonės balsas, kiekviename jų teksto kūrimas tampa atvira paties pasakojimo tema. Maža to, kiekviename jų autoriaus laikysena glaudžiai siejama su skaitytojo laikysena, kadangi dalyvaujantis autorius mintimis bei jausmais užima skaitytojo padėtį, teiraujasi, ką skaitytojas sugebės jausti ir galvoti. Čia svarbu išskirti tris figūras: (1) pasakotoją arba autorių-veikėją (įskaitant šio veikėjo supratimą apie skaitytoją); (2) autoriaus dalyvavimą, kuris pagyvina visą tekstą (įskaitant atitinkamai nutylėtą įsivaizdavimą, ką jautrus ir nuovokus skaitytojas patirsiąs); (3) visą tikrai gyvenančio autoriaus (skaitytojo) gyvenimą, kurio didžioji dalis neturi jokio priežastinio ryšio su tekstu ir nėra svarbi deramam teksto skaitymui.[9] Man rūpės pirmoji ir antroji poros: tai yra man rūpės sumanymai bei mintys, kurie yra įgyvendinti tekste ir kuriuos deramai galima ten įžiūrėti, o ne kitos mintys bei jausmai, kuriuos tikrai gyvenantis autorius ir skaitytojas gali atsitiktinai patirti.[10] Tiek Jamesas, tiek Proustas primygtinai teigia, kad esama skirtumo tarp viso kasdienio autoriaus

[9] Dėl panašių skyrimų žr. Wayne Booth, *The Rhetoric of Fiction* (Chicago, 1961; 2nd ed., 1983), ir *The Company We Keep*, kur šie skyrimai siejami su etinio vertinimo analize.

[10] Puikų sumanymo vaidmens interpretuojant kūrinius aiškinimą pateikia Richard Wollheim, *Art and Its Objects*, 2nd ed. (Cambridge, Egn., 1980) ir *Painting as an Art* (Princeton, N.J., 1987). Wollheimas argumentuoja, kad taisyklingumo mastelio žiūrovo (ar skaitytojo) veikloje būtina ieškoti menininko sumanyme; tačiau svarbūs yra tik tie sumanymai, kurie su kūrinio gamyba susiję priežastiniu ryšiu. Jis taip pat atkakliai laikosi nuomonės, kad menininko ir žiūrovo vaidmenys yra susipynę kiekvienoje proceso pakopoje; menininkas ir žiūrovas geriau suprantami kaip du vaidmenys negu du žmonės, kūrybos procese menininkas dažnai prisiima žiūrovo vaidmenį. Šis aiškinimas yra labai artimas subtiliai autoriaus pakartotinio skaitymo analizei, kurią Jamesas išskleidžia romano *The*

gyvenimo, įskaitant šiojo rutiną, nedėmesingumo, nejautrumo akimirkas, ir labiau sutelkto dėmesio, kuriančio ir pagyvinančio literatūrinį tekstą. Kita vertus, jie teisingai pastebi, jog taip pat skaitytojas daugybę kartų gali suklupti ir nepatenkinti teksto reikalavimų. Man rūpi tai, kas įkūnyta tekste ir ko savo ruožtu tekstas reikalauja iš skaitytojo. Taigi iš to, ką čia sakau apie autorių, neišplaukia, kad interpretuojant tekstą kritiniai rašytojo pareiškimai laikytini kokia nors ypatinga prasme autoritetingais. Mat tokius pareiškimus galima visai nesunkiai atsieti nuo sumanymų, kurie iš tikrųjų yra įgyvendinti tekste. Taip pat, šnekėdama apie tekste įgyvendintus sumanymus, aš negalvoju vien tik apie sąmoningas valios pastangas pagaminti vienokios ar kitokios rūšies meno kūrinį. Tokia sumanymo samprata tik atitolintų mus nuo tikslo gvildenti visa tai, kas iš tiesų yra įgyvendinta tekste; kaip tyčia tokios siauros sumanymo sampratos padarė visą sumanymo sampratą nepatikimą.[11] Vadinasi, mane domina tik tos mintys, jausmai, geidavimai, postūmiai ir kiti procesai, kurie iš tikrųjų įžiūrimi tekste. Kita vertus, kažką įžiūrėti literatūriniame tekste (šia prasme ir tapyboje) nėra tas pats, kas įžiūrėti pavidalus debesyse arba ugnyje. Ten skaitytojas gali sau matyti, ką tik jo vaizduotė leidžia, ir tam, ką jis gali pamatyti, nėra ribų. Skaitant literatūrinį tekstą, esama taisyklingumo mastelio, kurį nustato autoriaus gyvenimo supratimas, kiek šis prasismelkia į kūrinį.[12] Tekstas, traktuojamas kaip žmogiškų sumanymų kūrinys, yra tikro žmogaus dalelė ar dėmuo – net jeigu rašytojui pavyksta regėti tai, ką jis regi tiktai savo kūrinyje.

Regis, gali kilti vienas keblumas dėl to, kad naudojuosi Henry'o Jameso pratarmėmis. Nuo romanų pereidama prie pratarmių galų gale argi nepainioju tekste dalyvaujančio autoriaus su tikrai gyvenančiu autoriumi, argi nelaikau pastarojo pareiškimų nederamai autoritetingais? Čia galima pasakyti tris dalykus. Pirma, autorius nebūtinai turi neįgudusiai spręsti apie tai, kas iš tikrųjų įgyvendinta jo tekste. Šitaip dažnai yra dėl sudėtingų psichologinių priežasčių; tačiau esama išimčių, ir Jamesas, mano manymu, yra viena jų. Antra, aš nelaikau pratarmių neklystamomis. Kaip dauguma kritikų, manau, kad jose pareikšti teiginiai apie skaitytojo žiūros tašką ir kitus susijusius dalykus retsykiais yra netikslūs. Tačiau pratarmės tebelieka nuostabiai įžvalgios ir naudingos romanų kelrodės. Galiausiai Jamesas sąmoningai leidžia suprasti, jog išleistos kartu su romanais jos tampa literatūrinio sumanymo, kurį pačios pristato, dalimi. Taigi tikriausiai būtų pernelyg paprasta į jas žvelgti kaip į tikrai gyvenančio autoriaus komentarus. [Pratarmės] yra glaudžiai susijusios su romanų autoriaus sąmone ir pačius romanus sujungia į bendresnę pasakojamąją sandarą, kurią sudaro samprotaujamosios ir

Golden Bowl „Pratarmėje"; taip pat žr. E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven, Conn., 1967).

[11] Panašiai plačią sumanymo sampratą su panašiais suvaržymais aprašo Wollheim, *Art and Its Objects* ir *Painting as an Art*; taip pat žr. Stanley Cavell, *Must We Mean What*

[12] Dėl šio skirtumo žr. Wollheim, *Art and Its Objects* (ypač pridėtą apybraižą „Seeing-In and Seeing-As") ir *Painting as an Art*, sk. 2. *We Say?* (New York, 1969; repr. Cambridge, Eng., 1976).

pasakojamosios dalys, savitai susiejamos paties autoriaus dalyvavimo. Taigi siūlau mintį, kad apjungdamas savo gyvenimo kūrybą ir jos sudedamąsias dalis susiedamas su daugiau ar mažiau tolydžia diskusija apie literatūros meną bei jo „skleidžiamąją dorovę“[13], Jamesas pasuko ta pačia linkme, kuria Proustas žengė, kurdamas mišrųjį tekstą, komentavimą ir pasakojimą suliedamas į bendresnę visumą.

B. Senoji nesantaika*

> Mano tėvelis paliko nedidelį rinkinį knygų antrame aukšte, mažame kambarėlyje, į kurį aš galėdavau patekti (jis buvo greta manojo), ir niekas, išskyrus mane, nekreipdavo į jį dėmesio. Iš to palaiminto kambarėlio išeidavo Rodrikas Randomas, Peregrinas Piklas, Hamfris Klinkeris, Tomas Džonsas, Veikfildo vikaras, Don Kichotas, Žil Blazas, Robinzonas Kruzas, ir šis garbingas herojų būrys buvo man draugai. Jie gaivino mano vaizduotę ir teikė man viltį, kad aš vieną gražią dieną ištrūksiu iš šios vietos. Nei jie, nei „Tūkstantis ir viena naktis“, nei „Džinų pasakos“ nepadarė man jokios žalos... Šios knygos buvo mano vienintelė ir nuolatinė paguoda. Kai aš galvoju apie tai, mano vaizduotėje tuojau atgimsta vienas vasaros vakaras. Šventoriuje žaidžia vaikai, o aš sėdžiu savo lovutėje, pasinėręs į skaitymą, tartum nuo to pareitų visas mano gyvenimas... Dabar skaitytojas jau ne blogiau už mane žino, koks aš buvau šiuo vaikystės laikotarpiu, į kurį dabar vėl grįžtu.**
>
> – Charles Dickens, *David Copperfield*

Norint aiškiau parodyti šio filosofinio-literatūrinio sumanymo pobūdį, būtų pravarčiau (kadangi tam tikrais požiūriais sumanymas yra toks neįprastas), jeigu papasakočiau apie jo ištakas bei dingstis, dirvą, kurioje jis išaugo. Taigi išaugo jis ūmai ir gana seniai, pajutus tam tikrų klausimų svarumą ir neišvengiamumą bei suglumus dėl to, kad, bendrai paėmus, šie klausimai nėra įvardyti man žinomuose akademiniuose kontekstuose. Tas suglumimas tik dar labiau pastūmėjo mane įnikti į tuos klausimus. Vis dėlto, jeigu dairyčiausi į tolimesnę praeitį, tai manyčiau, jog sumanymas išsirutuliojo iš fakto, kad, panašiai kaip Deividas Koperfildas, aš buvau vaikas, kurio geriausi draugai buvo romanai, – rimtas ir ilgą laiką atsiskyręs vaikas.[14] Prisimenu, kaip valandų valandas sėdėdavau rudoje ramioje

[13] Henry James, *The Golden Bowl* iš *The Art of the Novel*, New York, 1907, p. 45.

* Dėl pasakymo „senoji nesantaika“ žr. Platonas, *Valstybė*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Vilnius: Mintis, 1981, p. 354. – *Vert. past.*

** Č. Dikensas, *Deividas Koperfildas*, antras pataisytas leidimas, iš anglų kalbos vertė J. Žakonis, Vilnius: Mintis, 1994, p. 52. – *Vert. past.*

[14] Jeigu šitai skaitytoją verčia susimąstyti apie galimybę, jog rašant šias apybraižas tam tikrą vaidmenį galėjo atlikti savotiškas, ne iki galo faktiškas gyvenimo supratimas, palengva

pastogėje arba lindėdavau aukštoje kokios nors laukymės žolėje, laukymės, kurios nebuvo palietusi šalta spindinti prabanga, ir, vėjui glamonėjant man pečius, skaitydavau su meile, suglumusi, apgalvodama daugybę klausimų, be galo mėgaudamasi buvimu atviroje laukymėje.

Mano mokykloje nebuvo nieko, ką anglų kilmės amerikiečiai sutartinai pavadintų „filosofija". Tačiau šios knygos klausimai (kuriuos plačiąja žodžio prasme vadinsiu etiniais) vis dėlto buvo keliami ir nagrinėjami. Tiesos ieškojimas tenai sutapdavo su tam tikro pobūdžio literatūros apmąstymu. O pavidalas, kurį etiniai klausimai įgaudavo, kai kuriems jų įleidus į mane šaknis, paprastai būdavo toks, kad dažniausiai apmąstydavau ir įsijausdavau į pavienį literatūrinį veikėją, pavienį romaną; arba kartais – istorinį epizodą, tačiau suvokiamą kaip medžiagą savo pačios įsivaizduojamam draminiam siužetui. Žinoma, visa tai būdavo suvokiama atsižvelgiant į gyvenimą, o šis – vis labiau suvokiamas taip, kaip skatindavo tuose romanuose ir siužetuose išreikštos istorijos ir gyvenimo supratimas. Aristotelis, Platonas, Spinoza, Kantas – šitie man dar nebuvo žinomi. Dickensas, Jane Austen, Aristofanas, Benas Jonsonas, Euripidas, Shakespeare'as, Dostojevskis – šitie buvo mano bičiuliai, mano apmąstymų sritis.

Keliuose savo ankstyvos paauglystės rašiniuose aptinku (iš naujo skaitydama juos ir turėdama galvoje daugiau tolydžią raidą negu staigų lūžį) vėlesnių darbų užuomazgų. Aptinku rašinį apie Aristofaną, kuriame aptariu būdus, kaip antikinė komedija perteikia visuomenines bei etines problemas, žadindama auditorijos pritarimą. Aptinku rašinį apie Beną Jonsoną bei veikėjo ir motyvo vaizdavimą „humoristinėje komedijoje". Aptinku – kiek vėliau – ilgą pjesę apie Robespierre'o gyvenimą, kurioje sutelkiu dėmesį į konfliktą tarp jo meilės bendriems politiniams idealams ir prieraišumo atskiriems žmonėms. Siužetas pagrįstas jo sprendimu vardan revoliucijos pasmerkti myriop Camille Desmoulins ir savo žmoną, kurios abi jam buvo mylimos draugės. Esama nuoširdžios simpatijos ir meilės Robespierre'o asketizmui ir nemirtingam idealizmui, taip pat baisėjimosi jo gebėjimu pamesti iš akių atskirybę, o pametus daryti kraupius dalykus. Pjesėje jau glūdi „Suvokimo ir revoliucijos" klausimai – be abejonės, subrandinę mane tai dvilypei laikysenai revoliucinių sąjūdžių atžvilgiu, su kuria greitu metu susidūriau. Galiausiai esama ilgo rašinio apie Dostojevskį ir tą kertinį klausimą, ar geriausiai gyvenama tuomet, kai peržengiamas baigtinis asmens žmogiškumas; čionai dar kartą įžvelgiu kai kurias problemas ir net skiriamąsias sąvokas, kurias ligi šiol tyrinėju.

Mano prancūzų literatūros pamokose kasmet buvo apžvelgiama po šimtmetį, dvyliktoje klasėje pasiekėme devynioliktąjį, taigi Proustas man liko nežinomas. Taip pat Henry'is Jamesas. *Moters portretą* perskaičiau pernelyg anksti ir nelabai

jam atsivers svarbiausias kelių apybraižų klausimas: kur įvairios pakraipos autoriai veda skaitytoją ir kaip jį nuteikia įvairių žmogiškos meilės formų atžvilgiu, prašydami susitapatinti su gyvenimo suvokimu, atpažinti save tokiame suvokime, kokį jie išreikia savo raštuose? (Žr. apybraižas „Suvokimo pusiausvyra", „Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti", „Stirforto ranka" šioje knygoje.)

entuziastingai. *The Golden Bowl* baltais, juodais ir auksiniais viršeliais, paskolinta mokytojos, gulėjo ant mano rašomojo stalo dvejus metus nelyginant įskilęs dubuo, nebylus, bauginantis, prikrautas Sodo obuolių. Knygą grąžinau neperskaičiusi per diplomų teikimo iškilmes.

Iš šio laikotarpio, manyčiau, derėtų pabrėžti visų pirma tai, kaip mane apnikdavo – ir tebeapninka nūnai – tam tikri klausimai ir problemos, kurie, regis, paprasčiausiai šaudavo galvon ir apie kuriuos nuo to laiko jau kažin ar įstengdavau nebegalvoti. Ir antra: tai, kad pats natūraliausias bei taip pat vaisingiausias jų gvildenimo būdas man atrodė – ir tebeatrodo nūnai – esąs atsigręžimas į literatūros kūrinius. Gilindavausi į klausimus, kuriuos įprasta vadinti filosofiniais; dėl to beveik nekyla abejonių. Nemažą dalį kiekvienos tų ankstyvųjų apybraižų sudaro bendras nagrinėjimas ir aptarimas. Tačiau man atrodydavo, jog geriausia aptarti problemas jas susiejant su tekstu, kuriame vaizduojami konkretūs gyvenimai ir pasakojama istorija; ir aptarti jas tokiais būdais, kurie atliepia šias literatūros ypatybes. Tokį elgesį iš dalies paaiškina kitokių tekstų neturėjimas, iš dalies – mano įkyriai reiklioje feministinėje mergaičių mokykloje dirbusių mokytojų ambicijos. Tai buvo galingi protai, bet juos ribojo ir varžė jų vaidmuo vidurinėje mokykloje. Šiaip ar taip, jie siekė pralaužti ribas to, kas tuomet laikyta jaunoms moterims pritinkamu literatūriniu lavinimu.

Koledže, jau ligi tol spėjusi pamėgti graikų literatūrą, išmokau graikų kalbą. O pradėdama studijuoti garsius filosofus (ypač Platoną ir Aristotelį), dėmesį sutelkiau visų pirma į graikų epą ir dramą, kur aptikau giliausiai mane jaudinusių problemų. Išmokau įdėmiai stebėti žodžius ir įvaizdžius, eilėdarą, pasakojimo ir dėstymo tvarką, tarptekstines sąsajas. Ir visuomet kildavo klausimai: ką visa tai reiškia žmogaus gyvenimui? kokias galimybes tai suteikia arba atmeta? Čia darsyk, kaip ir ankstesnėse studijose, šį klausinėjimą skatino ne tik tai, kad jis tiko literatūriniam tekstui nagrinėti, bet ir tai, kad leido tinkamai spręsti filososofinius mano pačios rūpesčius ir suglumimus.

Studijuojant aspirantūroje padėtis jau buvo kitokia. Puoselėdama šį sudėtingą filosofinį-literatūrinį tikslą, susidūriau su trejopu pasipriešinimu: tai buvo filosofijos ir dorovės filosofijos sampratos, anuomet vyravusios anglų ir amerikiečių tradicijoje; vyraujanti senovės graikų filosofijos samprata, nustatanti, ką ši sritis apimanti ir kokius metodus jos studijos privalančios taikyti; ir galiausiai vyraujanti literatūrologijos samprata tiek klasikinėje filologijoje, tiek kitose srityse. Šitaip buvo 1969-siais Harvarde; tačiau iš tikrųjų šios problemos anuo metu buvo tipiškos ir nieku gyvu nesireiškė vien tik Harvarde.

Pirmiausia apie literatūrinį pasipriešinimą, su kuriuo susidūriau greičiausiai: antikiniai literatūros kūriniai tada buvo tiriami, kreipiant dėmesį į filologines ir kažkiek į estetines problemas, o ne pabrėžiant jų ryšį su etine filosofų mintimi ar net laikant juos kokio nors etinio apmąstymo šaltiniais. Tiesą sakant, etiniai filosofų veikalai visai nefigūravo kaip esminė klasikinės filologijos aspirantūros dalis. Į skaitinių sąrašą iš Aristotelio veikalų buvo įtraukta tik *Poetika*, kuri laikyta veikalu, galimu vaisingai tyrinėti, visiškai nesusipažinus su kitais jo veikalais; iš Platono – tiktai tie veikalai, pavyzdžiui *Puota* ir *Faidras*, į kuriuos žiūrėta kaip į svarbius literatūrinio stiliaus

istorijai ir kurie bet kuriuo atveju nelaikyti *filosofiniais* veikalais (dauguma filosofų su tuo sutiko.) Platesniame literatūrologijos pasaulyje, prie kurio klasikinė filologija retsykiais buvo šliejama, estetinės problemos suprastos (paprastai vadovaujantis naujojo kritinio formalizmo normomis) kaip daugiau ar mažiau atkirstos nuo etinių ir praktinių problemų. Etinei literatūros kritikai dažniausiai rodyta tik panieka.[15]

Iš filosofijos pusės taip pat būta pasipriešinimo. Čionai Harvardas buvo pliuralistiškesnis už kitus didžiuosius filosofijos fakultetus, ypač nuo tada, kai Stanley'us Cavellas ėmė čia dėstyti ir leisti kai kuriuos savo puikių darbų, sujungiančių literatūrą ir filosofiją. Tačiau didžiuma Cavello veikalų, skirtų literatūrai, parašyti vėliau; o tuo metu jo darbai (daugiausia susiję su Wittgensteinu) atvirai nekėlė dorovės filosofijos klausimų ir neturėjo įtakos tam, kaip dorovės filosofija buvo dėstoma ir kuriama kitų.[16] Dėl šių priežasčių Cavello darbai ne vienerius metus man buvo daugiau ar mažiau nežinomi, dėmesį sutelkiau į etikoje vyraujančius požiūrius. Tuo metu nyko pozityvistinis metaetinis etikos sąjūdis, ilgą laiką atkalbinėjęs nuo pamatinių etinių teorijų ir praktinių etinių problemų filosofinio tyrimo bei ribojęs etiką etinės kalbos nagrinėjimu. Pradedant Johnu Rawlsu[17] atgimė domėjimasis normatyvine etika, sulig nūdiena spėjęs subrandinti tiek daug puikių darbų. Tačiau įtakingiausios to atgimimo etinės teorijos traktuotės buvo kantizmas ir utilitarizmas – tie du požiūriai, kurie dėl svarių vidinių priežasčių buvo priešiški literatūrai. Manyta, jog šios dvi traktuotės daugiau ar mažiau apėmė ir tarpusavyje pasidalijo visą problemų lauką.

Studijuojant antikinę filosofiją ir drauge norint filosofiškai tyrinėti literatūros kūrinius, padėtis buvo dar nepalankesnė. Mano mokslo vadovas, nuostabus humanitaras G. E. L. Owenas[18], nerodė pagarbos įprastiniams tyrimo metodams. Į antikinės dialektikos, logikos, mokslo ir metafizikos studijas jis įžengė nešinas tiksliomis ir išsamiomis istorijos žiniomis bei ikonoklastišku temperamentu. Siekdamas sukonstruoti istoriškai turiningesnį ir filosofiškai stipresnį už tuo metu paplitusius pasa-

[15] Kiek vėliau Gregory Nagy (tuo metu plėtojęs indoeuropinę kalbotyrą ir metriką) Harvarde pradėjo rašyti savo dabar gerai žinomą veikalą apie tradicinių žanrų ir didvyrio vaizdinių sąryšius: žr. *The Best of the Achaians* (Baltimore, 1979).

[16] Cavello ankstyviausi darbai iš šios srities surinkti knygoje *Must We Mean What We Say?* (žr. anksčiau 11 išnašą); dėl vėlesnių darbų ypač žr. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (New York, 1979) and *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare* (Cambridge, Engl., 1987).

[17] John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971); Rawlso pažiūros vėliau aptariamos „Suvokimo pusiausvyroje". Dėl Rawlso ir mano pačios frazės „dorovės filosofija" vartosenos žr. „Suvokimo pusiausvyrą", 2 išn. Rawlso įtaka yra buvusi milžiniška; tačiau teisingumo dėlei reikėtų pasakyti, kad kai kurie iškart po to ėjusio laikotarpio filosofai, savo darbe susitelkę ties etinės kalbos nagrinėjimu, taip pat gvildeno pamatinius etinius klausimus: ypač šitai pasakytina apie R. M. Hareo veikalus: *The Language of Morals* (Oxford, 1952); *Freedom and Reason* (Oxford, 1963); *Moral Thinking* (Oxford, 1981).

[18] Žr. G. E. L. Owen, *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* (London and Ithaca, N. Y., 1986).

kojimą apie antikos mąstytojus, jis dažnai griaudavo ligi tol brangintas skiriamąsias sąvokas bei metodus. Tačiau Oweno beveik nedomino etikos problemos; arba, jeigu ir domino, tai tik etinės kalbos problemos. Esant tokiai padėčiai, jis niekada neklausdavo, ar tas būdas, kuriuo įprasta rašyti graikų etikos istoriją, iš tikrųjų yra vaisingas ir teisingas.

Tokiu, studentams šimtmečiais žinomu būdu graikų etika turėjo prasidėti nuo Demokrito – galbūt užmetant akį į Herakleitą ir Empedoklį – ir pereiti prie Sokrato bei sofistų; daugiausia dėmesio sutelkti į Platoną ir Aristotelį; ir baigtis vos pastebimu galvos linktelėjimu helenizmo filosofams. Literatūros kūrinių įnašas laikytas ne graikų etinės minties dalimi, o geriausiu atveju dalimi „populiariosios minties", kuriai priešinosi didūs mąstytojai. „Populiarioji mintis" laikyta labai skirtingu dalyku nuo filosofinės etikos ir galvota, kad net šis dalykas nereikalauja įdėmaus literatūrinių formų arba ištisų literatūros kūrinių tyrimo.[19] Todėl daryta prielaida, jog domėtis ištisais literatūros kūriniais, vadinasi, domėtis „literatūriškai", turint galvoje, kad tai estetinis, o ne filosofinis domėjimasis. Taigi Aristotelis filosofiniam pasirengimui priklausė, Sofoklis – ne. Kai dėl Platono, tai jis patogiai perskeltas į dvi dalis ar problemų grupes, tyrinėtas dviejuose skirtinguose fakultetuose su skirtingais mokslo vadovais, kurie tarpusavyje kaip intelektualai beveik nebendravo. Kai kurie veikalai (pvz., *Puota*)[20], kaip sakiau, laikyti literatūriniais, o ne filosofiniais; kiti laikyti turį tiek argumentinių ištraukų, tiek literatūrinių puošmenų; galvota, kad šiuodu dėmenis galima ir reikėtų tirti skyrium skirtingiems žmonėms.[21]

Tačiau šįkart padėtis manęs neglumino ir nekėlė nerimo, kadangi buvau pernelyg tvirtai apsisprendusi dėl savo tikslų. Mano domėjimasis tam tikrais filosofiniais klausimais neslūgo; ir toliau įsitikindavau, kad klausimai atvesdavo mane prie literatūros kūrinių ne mažiau negu prie įprastinės filosofijos veikalų. Tam tikra prasme netgi dažniau. Mat išvysdavau, kad graikų tragedijos poetai pripažįsta etinę netikėtumo svarbą, gerai suvokia nesuderinamų įsipareigojimų problemą, pripažįsta etinę

[19] Pavyzdžiui, žr. „populiarios dorovės" tyrimo traktuotę, kurią iliustruoja A. W. H. Adkinso *Merit and Responsibility* (Oxford, 1960). K. J. Doverio *Greek Popular Morality* (Oxford, 1974) metodologiškai yra kur kas deramesnis, ir jo argumentika anaiptol neatmeta galimybės, jog literatūros kūriniai galėtų vienaip ar kitaip savitu būdu prisidėti prie etinių tyrimų. Tačiau pačios knygos sumanymas ne tas.

[20] Ant K. J. Doverio *Puotos* leidimo (Cambridge, 1980) nugarėlės išspausdintoje anotacijoje skaitome: „Platono *Puota* – tai pats literatūriškiausias jo veikalų, kurį turbūt norėtų perskaityti visi klasikinės filologijos studentai – nesvarbu, ar jie studijuoja Platono filosofiją, ar ne." Kad ir kas parašė šį tekstą, jame išsakyta mintis atspindi mano aprašomam laikotarpiui tipišką minėto dialogo traktavimą ir, tiesą sakant, nuosekliai atitinka paties Doverio požiūrį.

[21] Žr. mano recenziją iš *The Times Literary Supplement*, June 1987, skirtą grupei naujų knygų apie Platoną, kurioje aptariu šias sroves Platono studijose; taip pat žr. *Fragility*, sk. 6–7, Interlude 1. Dėl pastaruoju metu panašių mėginimų panaikinti šias pertvaras žr. Charles Khan, „Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983) 75–121; C. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus* (New Haven, Conn., 1986); G. Ferrari, *Listening to the Cicadas* (Cambridge, 1987).

aistrų reikšmę – pripažintų filosofų mintyse tai gal ir aptikdavau, bet gerokai rečiau. O vis dažniau skaitydama filosofus ir stebėdama jų stilius, ėmiau suvokti, jog tarp tragiškajai poezijai būdingų formų ir sandarų, viena vertus, ir šios poezijos gebėjimo parodyti tai, ką ji aiškiai parodo, esama stiprių ryšių.

Dėl to, kai pasiūlė imtis tirti etinį konfliktą Aischilo kūryboje, mokslo vadovu pasirenkant kurį nors literatūrologą iš Klasikinės filologijos fakulteto, jaučiausi ir sutinkanti, ir nesutinkanti. Nesutinkanti, nes buvau įsitikinusi, jog bet kuriuo atveju tai filosofiniai klausimai; bent jau kai kurie tų pačių klausimų, kuriuos aptaria filosofai, net jeigu atsakymai nėra tokie patys. Todėl atrodė, kad gilintis į juos prasminga kaip tik ten, kalbantis su filosofais, o ne kokiame nors nutolusiame fakultete, juolab kad vyraujantys literatūrinio tyrimo metodai ir siekiai neleido literatūrologams itin domėtis tokiais klausimais. Taip pat nesutinkanti, nes mėgau visas filosofijos formas ir jutau, kad prie šių klausimų – net susijusių su pačia literatūra – būtų aiškiau susitelkta, juos tiriant ir gretinant su kita filosofine mintimi. O sutinkanti, nes iš tikrųjų suvokiau, kad bet koks šių klausimų tyrimas tragedijoje turėtų traktuoti poetus ne paprasčiausiai kaip žmones, kurie galėjo parašyti traktatą, bet to nepadarė, ir ne paprasčiausiai kaip „populiariosios minties" saugotojus, bet kaip mąstytojus-poetus, kurių reikšmės ir formos pasirinkimai glaudžiai susiję. Šiuo tikslu įdėmus literatūrinės kalbos bei formos tyrimas turėjo būti esminis.

Tačiau už mano dvilypį jausmą šių dalykinių pertvarų atžvilgiu dar svarbesnis buvo faktas, kad lig tol studijuodama graikus jau buvau pastebėjusi, jog daugumai jų tos pertvaros būtų pasirodžiusios nenatūralios ir neaiškios. V amžiuje ir IV amžiaus pradžioje prieš Kristų gyvenusiems graikams nebuvo dviejų atskirų klausimų grupių žmogiško pasirinkimo ir veikimo srityje, estetinių ir dorovinių filosofinių klausimų, kuriuos turėtų tirti ir aprašyti tarpusavyje atsiję kolegos iš skirtingų fakultetų.[22] Visai ne. Drama ir tai, ką šiandien vadiname filosofiniu etikos tyrimu, tipiškai būdavo įvardijami, suvokiami kaip būdai vienam bendram klausimui nagrinėti: tai yra, kaip gyventina. Laikyta, kad į šį klausimą atsakymus pateikia tiek poetai, tokie kaip Sofoklis ir Euripidas, tiek mąstytojai, tokie kaip Demokritas ir Platonas; neretai poetų ir nepoetų atsakymai būdavo nesuderinami. „Senoji nesantaika tarp poetų ir filosofų" (taip šį [reikalą] *Valstybėje* vadina Platonas, žodį „filosofas" vartodamas savaip, platoniškai) galėjo būti pavadinta ginču tik todėl, kad buvo šnekama apie vieną dalyką. Tas dalykas buvo žmogaus gyvenimas ir klausimas, kaip jį gyventi. O ginčas vyko dėl literatūrinės formos, kuri suprasta kaip įpareigojanti rinktis vienus etinius prioritetus ir vertinimus, o ne kitus, taip pat dėl etinio turinio. Formos nelaikytos indais, į kuriuos abejingai būtų buvę galima pilti skirtingą turinį; forma pati buvo pareiškimas, turinys.

Prieš iškylant Platonui, poetai (ypač tragikai) daugumos atėniečių supratimu buvo pagrindiniai Graikijos etikos mokytojai ir mąstytojai, žmonės, į kuriuos miestas pirmiausiai – ir visai pagrįstai – kreipdavosi kilus klausimams dėl to, kaip

[22] Dėl išsamesnio šios problemos svarstymo žr. *Fragility*, Interlude 1.

gyventi. Stebėti tragediją anaiptol nereiškė išsiblaškyti ar atsiduoti fantazijai, taip pabėgant nuo nerimastingų praktinių klausimų. Tai reiškė kartu su bendruomene gilintis, apmąstyti, išgyventi jausmus, jaučiant pagarbą svarbiems pilietiniams ir asmeniniams tikslams. Šitai akivaizdžiai įtaigauja pati spektaklio sąranga. Nuėję į teatrą, paprastai sėdime aptemdytoje auditorijoje, apimti žavingos vienumos iliuzijos, tuo tarpu dramos veiksmas – kurį nuo žiūrovo skiria avanscena – skendi dirbtinėje šviesoje nelyg atskiras fantazijos ir paslapties pasaulis. Senovės Graikijoje visiškai kitaip – žiūrovas sėdėdavo įprastinėje dienos šviesoje ir stebėdamas, kas vyksta scenoje, kitoje orchestros pusėje regėdavo bendrapiliečių veidus. Visas renginys vykdavo iškilmingo pilietinio-religinio festivalio metu, o išeiginė apranga žiūrovams bylodavo apie tai, jog šią akimirką patikrinamos bei perteikiamos bendruomenės vertybės.[23] Atsiliepti į šiuos renginius reiškė pripažinti tam tikrą gyvenseną joje dalyvaujant – pridurtina, tokią gyvenseną, kuri reikšmingą vietą skiria etinių ir pilietinių reikalų apmąstymui bei viešiems debatams dėl jų.[24] Į tragedijos vaidinimą žiūrovas deramai reaguodavo ir jausmais, ir kritiniu mąstymu; tarpusavyje jie būdavo glaudžiai susiję. Mintis, kad menas esti tik vardan meno, o literatūra traktuotina remiantis nešališku estetiniu nusistatymu, neturinčiu praktinio intereso, graikų pasaulyje buvo nežinoma mažų mažiausiai iki helenizmo.[25] Galvota, kad menas yra praktinis, estetinis siekis – siekis gerai gyventi ir ugdyti savo pilietinę savivoką. Atsiliepti tam tikru būdu jau savaime reiškė pasistūmėti šios aukštesnės savivokos link.

Kai dėl etinių klausimų tyrimo, vykdyto žmonių, kuriuos nūnai vadiname filosofais, tai jis irgi buvo praktinis, o ne vien teorinis užsiėmimas. Į jį žiūrėta taip, kaip į tragediją: kaip į kažką, ko tikslas auditorijos atžvilgiu buvo geras žmogaus gyvenimas. Nuo Sokrato ir Platono iki pat helenizmo mokyklų būta giluminio sutarimo dėl to, kad filosofinio gilinimosi ir diskutavimo esmė etikos srityje – kokiu nors būdu tobulinti mokinio sielą, vesti mokinį gero gyvenimo link.[26] Laikyta, kad šis uždavinys reikalauja daug apmąstymo ir supratimo; taigi supratimo ugdymas savaime sudarąs svarbią šio praktinio sumanymo dalį. Filosofai buvo priversti klausti ir iš tikrųjų klausė, *kaip* mokinio siela siekia ir pasiekia etinį supratimą? Kokius ji turi dėmenis, kurių vieni supratimą ir tinkamą dorovės ugdymą skatina, kiti – stabdo? Kokios būsenos yra siela, kai atpažįsta tiesą? Ir koks yra pačių svarbiausių vertybinių tiesų turinys, kurį ji turėtų pažinti? Padarę kai kurias (bent sąlygiškas) išvadas šiais klausimais, jie rutuliodavo diskusijas, kurių forma derinosi su etiniu uždaviniu, mokinių sielose žadindami tuos dėmenis, kurie atrodė geriausi pažangos veiksniai,

[23] Žr. *Fragility*, sk. 2, 3, 13, ir Interludes 1 ir 2. Dėl tragedijos festivalių ir jų visuomeninės paskirties žr. John J. Winkler, „The Ephebes' Song," *Representations* 11 (1985) 26–62.

[24] Dėl ryšio tarp atėniečių pomėgio viešai diskutuoti ir racionalaus argumento išplėtojimo žr. G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason, and Experience* (Cambridge, Eng., 1981).

[25] Žr. Nussbaum, „Historical Conceptions of the Humanities and Their Relationship to Society," iš *Applying the Humanities*, ed. D. Callahan et al. (New York, 1985), 3–28.

[26] Žr. Nussbaum, „Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle," iš *The Norms of Nature*, ed. M. Schofield and G. Striker (Cambridge, Eng., 1986), 31–74.

formuodami mokinių potroškius pagal teisingą reikšmingų dalykų sampratą, piešdami tikslų svarbių dalykų paveikslą.

Tiek etikos filosofai, tiek tragedijos poetai save suprato įsitraukus į tokią švietimo ir bendravimo veiklą, kurią graikai vadino *psuchagōgia* (sielovada),[27] kur mokytojo arba rašytojo metodo bei formos pasirinkimas neišvengiamai tapdavo labai svarbus vėlesniam rezultatui: ne tik dėl jų instrumentinio vaidmens bendraujant, bet ir dėl jais išreikštų vertybių bei sprendinių, taip pat jų vaidmens tinkamai pareiškiant požiūrį. Į sielą nukreipta etinė diskusija savo sandara išreiškia tai, kam teikiama etinė pirmenybė, kas laikoma prioritetu; ji vienaip arba kitaip vaizduoja žmogaus gyvenimą; galiausiai parodo žmogaus sielos pavidalą. Ar tie vaizdiniai patikimi ir pamokomi? Ar tai ta siela, kuriai mūsų mokiniai turėtų paklusti kaip savo mokytojui? Šitai ir buvo tas klausimas, įžiebęs senąją nesantaiką.

Kritikuodamas poetus Platonas išsakė labai įžvalgią mintį, kad visi tragiškosios poezijos (ir didžiumos episkosios) rašymo būdai yra neatskiriami nuo tam tikro, nors ir labai bendro, požiūrio į žmogaus gyvenimą, požiūrio, su kuriuo būtų galima nesutikti.[28] Tragedijose šis požiūris pareikštas pačiu būdu, kaip jose kuriama intriga, pritraukiamas auditorijos dėmesys, naudojamas ritmas, muzika ir kalba. Šio požiūrio dėmenys mažų mažiausiai apima tai, kad nutikimai, kurių veikėjas neįstengia valdyti, iš tikrųjų yra svarbūs ne tik jam išgyvenant laimės ar pasitenkinimo jausmus, bet ir lemia, ar jis sugebės gyventi visiškai gerą gyvenimą – gyvenimą, apimantį įvairias pagirtino elgesio formas. Štai dėl ko tai, kas nutinka žmonėms atsitiktinai, gali turėti nepamatuojamos svarbos etinei jų gyvenimo kokybei; štai dėl ko geri žmonės yra teisūs, nuoširdžiai rūpindamiesi dėl tokių atsitiktinių įvykių. Dėl tų pačių priežasčių auditorijos gailestis ir baimė įvykus tragedijai yra vertingas atsakas, kuriam skirta svarbi vieta doroviniame gyvenime, kadangi jis įkūnija etinių tiesų pripažinimą. Kitos emocijos yra taip pat deramos ir pagrįstos teisingais įsitikinimais svarbių dalykų atžvilgiu. Pavyzdžiui, yra dora mylėti tam tikrus dalykus ir žmones, kurių žmogus negali valdyti, ir sielvartauti tiems žmonėms mirus, tiems dalykams nustojus būti. Tragedijos žanras savo sandara ir literatūriniu pavidalu yra priklausomas nuo tokių įsitikinimų: mat istorijas apie netikėtumus, kuriuos savo gyvenime patiria geri, bet pažeidžiami žmonės, jis paprastai pasakoja taip, tarytum jos rūpėtų visiems žmonėms. Forma sukelia auditorijos atsaką, ypač gailestį veikėjams ir baimę dėl savęs, o šie jausmai remiasi aibe panašių įsitikinimų. Ji palaiko žiūrovo polinkį tapatintis su herojumi, kuris nesivaldydamas apraudа mylimąjį arba iš įsiūčio virsta bepročiu, arba yra įbauginamas neišsprendžiamos dilemos.

Tačiau galima pritarti arba nepritarti šiems įsitikinimams, šiam požiūriui į gyvenimą. Jeigu drauge su Sokratu manoma, kad geras žmogus yra nepažeidžiamas[29], kad

[27] Dėl šios idėjos žr. mano „Therapeutic Arguments," taip pat *The Therapy of Desire* (Martin Classical Lectures, 1986), dar nepasirodžiusią spaudoje. Taip pat žr. P. Rabbow, *Seelenführung* (Miunchenas, 1954); I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin, 1969).

[28] Žr. *Fragility*. Interludes 1 and 2.

[29] *Apologija* 41 CD; Sokratas tvirtina tai žinąs, nors apskritai jis neigia ką nors žinąs.

vienintelis tikrai svarbus dalykas yra dorybė, tai niekas negalvos, kad netikėtumų istorijos turi gilią etinę reikšmę, ir nenorės rašyti taip, tarytum jos tokią reikšmę turėtų, arba vaizduoti esant nusipelniusiais herojais žmones, kurie mano tokie esą. Lygiai taip pat Platono *Valstybėje* neminėsime Achilo ašarų žuvus Patroklui, jeigu norėsime mokyti tiesos, jog geras žmogus yra nepriklausomas.[30] Taip pat nepageidausime veikalų, kurie apeliuoja į auditorijos jausmus, nes visi jie, atrodo, remiasi įsitikinimu (šiuo požiūriu klaidingu), jog tokie išoriniai nutikimai iš tikrųjų turi reikšmę. Trumpai tariant, žmogaus įsitikinimai etinės tiesos atžvilgiu formuoja jo požiūrį į literatūros formas, šias suvokiant kaip etinius pareiškimus.

Tada man atrodė, taip atrodo ir dabar, kad šis antikinis debatas minėtas problemas traktavo kaip pakankamai svarbias, keldamas deramus klausimus dėl kalbos formų ir požiūrių į gyvenimą santykio. Ir priešingai, man atrodė, kad tai, kaip dabartinė anglų ir amerikiečių mokslo bendruomenė traktuoja šios nesantaikos dėmenis suskirstydama kalbos formas taip, kad atrodytų, jog *nesama* jokio ginčo ir jokios nesantaikos, kliudė tinkamai kelti ir aptarti tokius klausimus. Man atrodė, senovės graikų filosofijos studijų labui svarbu atgaivinti pasakojimą apie šiuos likimo klausimus ir jų poveikį filosofinei formai. Ėmiausi to uždavinio. Viena šio sumanymo dalimi tapo *The Fragility of Goodness*; šiuo metu toliau darbuojuosi prie to etinio debato helenizme.

Šiame veikale pagrindinį vaidmenį atlieka Aristotelis, neliteratūriškas filosofas, kurį labiausiai mėgstu ir kuris šiam darbui tiek suteikia aiškumo, tiek užmena mįslę.[31] Mat Aristotelis gina tragedijos pretenziją sakyti tiesą; o jo paties etinis požiūris, kaip esu argumentavusi, artimas požiūriams, kuriuos galima aptikti tragedijose. Vis dėlto Aristotelis nerašo tragedijų. Jis rašo filosofinius ir aiškinamuosius komentarus, kurie yra konkretūs, artimi kasdienei kalbai, legvai suvokiami, tačiau savo stiliumi neliteratūriški. Šitai mane paskatino susidomėti, ar nesama filosofinės raštijos formos, kuri skirtųsi nuo išraiškingų literatūrinių formų, bet kartu būtų šiųjų sąjungininkė – greičiau aiškinamosios negu išraiškingos, tačiau kartu paklūstančios tam, kas konkretu, greičiau raginančios mus įsidėmėti atskirybes negu savaime atveriančios jų gluminančią daugybę. Tokią formą mėginau pailiustruoti čia (žr. p. 44–45).

Tačiau antikiniu debatu domėjausi, domėdamasi filosofinėmis problemomis, kurių svarbą jutau ir juntu gyvenime. Todėl, imdamasi šių istorinių problemų, pradėjau ieškoti būdų, kaip antikinį debatą pratęsti dabartiniame filosofiniame kontekste. Antikinis debatas man padėjo apibrėžti daugelį dalykų, kuriuos gerokai anksčiau nujaučiau esant Dickenso ir Dostojevskio romanuose, o tuo metu buvau beatrandanti Henry'io Jameso bei Prousto kūryboje. Ir dairantis tų sąsajų, debato tęsinys ėmė įgauti pavidalą ir leido suvesti į dialogą šių rašytojų skaidrų suglumimą ir emocinį tikslumą su labai skirtingais stiliais bei formomis, kurios buvo ir yra labiausiai

[30] *Valstybė* 387–388.

[31] Žr. *Fragility*, sk. 8–12; dėl Aristotelio stiliaus – Interlude 2. Taip pat žr. mano „Aristotle" iš *Ancient Writers*, ed. T. J. Luce (New York, 1982), 377–416.

paplitusios filosofiškai gvildenant klausimus, taip pat gvildenamus romanuose. *The Golden Bowl* baigiau skaityti 1975 metų Kalėdų dieną, viena mažame butuke Londono „Lincolno" viešbutyje. Nuo tada gailestis ir baisulys, kuriuos sužadino neišdildomos paskutinės eilutės, persmelkė mano mąstymą ir sukėlė minčių apie tragediją ir jos padarinius, apie atsitiktinumą, konfliktą bei netektį asmeniniame gyvenime.

Tuo metu pradėjau dėstyti filosofiją. Ieškodama atsakymų į sau rūpimus klausimus dėl formos ir stiliaus atsigręžiau į filosofijos nūdieną ir išvydau, kad tiems dalykams beveik neskiriama dėmesio. Etinis debatas vis sudėtingėjo; pasigirsdavo įdomios kantizmo ir utilitarizmo kritikos – retsykiais minint senovės graikų klausimus ir ginčus. Tačiau tiek, kiek turima galvoje rašymo dorovės temomis *forma*, nuveikta buvo nedaug. Nepaisant to, galima pastebėti, kad renkantis literatūrinius dalykus, būta keisto antitragiškos gelmės ir neapmąstyto konvencionalumo mišinio. Taigi, viena vertus, tam tikrų praeityje įtakingų dorovės filosofų – kaip antai, Kanto, Benthamo ir Spinozos, bet taip pat dabartinių įžvalgiausių jų sekėjų kūryboje matėsi susirūpinimas dėl formos tinkamumo turiniui, kartu laikymasis etinio požiūrio, kurio niekada nebūtų galima išreikšti romanuose arba tragiškose dramose: tai yra sutikimas su pirmuoju, bet kartu atmetimas antrojo mano teiginių. Pagal tai, kokias stilistines priemones renkasi tokios asmenybės, galima įžiūrėti problemas, dėl kurių ginčijasi antikos filosofai.[32]

Tačiau antra vertus, dauguma šių filosofų mokinių bei sekėjų pastaruoju metu nedarė (ir vis dar nedaro) įspūdžio žmonių, kurie savo stilių būtų pasirinkę, mintyje turėdami šiuos filosofinius stiliaus klausimus. Taip pat ir šių etinių pozicijų priešininkai, kurie, regis, privalėtų turėti ypatingą dingstį apmąstyti šiuos klausimus. Ar Kanto pažiūros dėl polinkio būtų ginamos, ar puolamos, ar jausmai būtų giriami, ar peikiami, vis tiek paprastai vyraudavo nusistovėjęs anglų ir amerikiečių filosofinės prozos stilius: taisyklingas, moksliškas, abstraktus, higieniškas, blankus stilius, kuris, regis, laikytas tarytum universaliu tirpikliu, galinčiu veiksmingai išnarplioti visas įmanomas filosofines problemas, tvarkingai išskaidyti bet kokias išvadas. Kad įmanoma būti tiksliam ir kitaip, kad galima turėti kitokią aiškumo ir užbaigtumo sampratą, labiau derančią prie etinės minties, – šitai, apskritai imant, nei teigta, nei neigta.

Ši padėtis iš dalies atsirado ilgą laiką vyravus etiniams požiūriams, kurie iš tikrųjų palaikė nusistovėjusį stilių – kol tas virto antrąja prigimtimi, neva *ypatinguoju* etikos stiliumi. Tačiau labiausiai ji susidarė dėl nuolatinio Vakarų filosofų žavėjimosi (jo mastą vargu ar galima pervertinti) gamtos mokslo metodais bei stiliumi, kurie daugelį kartų istorijoje regimai įkūnijo neva vienintelę puoselėtiną griežtumo ir tikslumo atmainą, vienintelę siektiną racionalumo normą, net ir etikos srityje. Problemai yra tiek pat metų, kiek Platono ir Aristotelio debatui dėl etinio pažinimo prigimties. Ir tikrai galima suręsti galingą argumentą už tai, kad tikroji etinės srities prigimtis yra tokia, jog geriausiai ją perteikti galima stiliumi, kurį paprastai siejame su mate-

[32] Šitai nėra tik sutapimas, kadangi dauguma šių filosofų įdėmiai skaitė senovės graikų filosofus. Ypač prasismelkia stoikų ir jų jausmų teorijos įtaka.

matika arba gamtos mokslu. Šitai, pavyzdžiui, su didele filosofine įtaiga yra padaręs Spinoza; šitai, nors kitaip, yra padarę geriausi utilitarizmo mąstytojai.

Tačiau elgiamasi klaidingai, ar bent nerūpestingai, perimant metodą ir stilių, kurie yra pasiteisinę ir vaisingi tyrinėjant ir aprašant tam tikras – sakykim, gamtos mokslo – tiesas ir be tolesnio svarstymo ar argumentavimo juos taikant visiškai kitokioje žmogaus gyvenimo srityje, kurios geografija gali būti kitokia ir kuri gali reikalauti kitokio pobūdžio tikslumo, kitokios racionalumo normos. Daugumai dorovės filosofijos darbų, su kuriais susidūriau, stigo šių tolesnių svarstymų bei argumentų. Ir dažnai atrodė, jog stilistikos pasirinkimą diktavo ne kokia pamatuota samprata, netgi ne mokslo pavyzdys, o įprotis ir nusistovėjusios taisyklės spaudimas: anglų ir amerikiečių smulkmeniškumas ir emocinis santūrumas, bet visų pirma filosofijos suakademinimas ir suprofesinimas, kurie visus, norinčius pelnyti pagarbą ir spausdintis pripažintuose žurnaluose, skatina rašyti taip, kaip rašo kiti. Pamačiau, kad dauguma profesionalių filosofų nebesuvokė filosofijos taip, kaip antikoje – kaip kalbos, kuria kreipiamasi į pačius įvairiausius skaitytojus nežinovus, kurie tekstą skaito, turėdami galvoje savo rūpesčius, klausimus, poreikius, ir kurių sielos, sąveikaudamos su tekstu, gali pasikeisti. Praradę tą suvokimą, jie taip pat liovėsi supratę filosofinį tekstą kaip išraiškingą kūrinį, kurio forma turėtų būti neatsiejama paties kūrinio suvokimo dalis, sakiniais atverianti žmogiškos, savaip gyvenimą suprantančios asmenybės bruožus. Kaip nuostabiai aiškiai rašo Cora Diamond, „malonumas skaityti tai, kas parašyta juntant formą, suteikiančią turiniui pavidalą, formą, nušviečiančią turinį, yra susijęs su autoriaus sielos supratimu tekste, bet... toks malonumas ir toks autoriaus sielos supratimas kaip tyčia yra tai, kas nesvarbu arba nederama profesionalų veikaluose profesionalams."[33]

Šios problemos buvo taip visiškai išleistos iš akių, kad – smarkėjant kantizmo ir utilitarizmo kritikai – susidurta su veikalais, kuriuose, atrodė, esama savito formos ir

[33] Coros Diamond, laiškas, 1988 m. rugpjūčio 30 d. Taip pat žr. sąmojingą diskusiją šiuo klausimu: Michael Tanner, „The Language of Philosophy," iš *The State of Language*, ed. Leonard Michaels and Christopher Ricks (Berkeley, 1980), 458–466. Tannerio rašinys prasideda komentaru, kuris yra skirtas štai tokiai ištraukai iš filosofinės prozos profesionalams, paimtos iš straipsnio „A Conceptual Investigation of Love":

Apibrėžę tyrimo lauką, dabar galime apmesti sąvokas, kuriomis analitiškai remiasi mūsų „meilės" vartosena. Šias sąvokas galima suprasti apmetant aibę santykių, kurių narius laikome svarbiais sprendžiant, ar koks nors santykis tarp asmenų A ir B yra ar nėra meilės santykis. [Tie santykiai] yra svarbūs ne kaip kokio nors tolesnio santykio „meilė" įrodymai, o kaip bent dalinai medžiaga, iš kurios susideda meilė. Minėta aibė apimtų mažų mažiausiai šitai: (1) narys A pažįsta narį B (ar bent kažką žino apie jį); (2) narys A rūpinasi nariu B (jaudinasi dėl jo); narys A mėgsta narį B; (3) narys A gerbia narį B; narys A jaučia trauką nariui B; narys A jaučia prieraišumą nariui B; (4) narys A jaučia atsidavimą nariui B; narys A pageidauja matyti puoselėjamą nario B gerovę. Ryšys tarp šių santykių, kuriuos vadinsime „meilę apimančiais santykiais" arba „MAS", nėra, išskyrus „žino apie..." ir galbūt „jaučia prieraišumą...", toks glaudus kaip griežtas išvestinumas. [W. Newton-Smith, iš *Philosophy and Personal Relations*, ed. Alan Montefiore (London, 1973), 188–119. Pažymėtina, kad autorius yra tikrai iškilus erdvės ir laiko filosofijos srities, prie kurios šis stilius, regis, labiau derėtų, žinovas.]

tezės prieštaravimo, kurį jau esu minėjusi. Pavyzdžiui, straipsnyje įrodinėjama, kad jausmai yra esminiai ir svarbiausi, siekiant suprasti bet kurį etinį klausimą; tačiau rašoma stiliumi, kuris išreiškia tik intelektinę veiklą ir stipriai įtaigauja, jog tik ši veikla yra svarbi besistengiančiam suprasti skaitytojui. Galėjo būti koks nors įdomus pagrindas, dėl ko taip rašoma; tačiau paprastai tokiais atvejais ši problema nieko nekamuoja. Tokie straipsniai šitaip rašomi, nes tai filosofinis stilius, o kartais dėl to, kad jausmingas arba literatūriškas stilius būtų įžiebęs kritiką ar net pašaipą. Kartais taip pat – nes filosofai nėra lavinami rašyti kitaip ir nenori pripažinti, jog jų pasirengimui trūksta svarbios dalies. Tiesą sakant, buvo aišku, kad mūsų bendruomenėje negalima atkurti antikinių stiliaus klausimų kartu nesilavinant būdais, kurie profesiniu požiūriu laikomi nereikšmingais, ir nerizikuojant užsitraukti pašaipos – nors jau buvo drąsių pirmtakų, ypač Stanley'is Cavellas, nebijojęs rizikuoti.

Literatūra – netgi šiuo vėlesniu laikotarpiu – buvo nė kiek ne svetingesnė. Mat, kaip ir anąkart, čia padėtis keitėsi; vis dėlto tuo metu vyraujančios pažiūros – naujajai kritikai slopstant ir įsigalint dekonstrukcijai – ir toliau daugiausiai rodė priešiškumą minčiai kalbėti apie platų žmogiškų rūpesčių spektrą susiejant juos su literatūros analize. Antikinis ginčas atmestas kaip atgyvenęs ir neįdomus, o su juo ir darbai tokių šiuolaikinių autorių kaip F. R. Leavisas ir Lionelis Trillingas[34], kurie stengėsi tą ginčą tęsti. Daryta prielaida, jog bet koks veikalas, literatūriniam tekstui užduodantis klausimus, kaip mes galėtume gyventi, ir traktuojamas kaip skirtas skaitytojo praktiniams siekiams bei poreikiams ir kažkuria prasme kaip susijęs su mūsų gyvenimu, esąs beviltiškai naivus, reakcingas ir nejautrus sudėtingiems literatūrinės formos ryšiams bei tarptekstinėms sąsajoms.[35]

Žinoma, „senoji nesantaika" kartais turėdavo trūkumų dėl savo *išskirtinio* dėmesio tam, kas praktiška. Kartais ji nepaisydavo fakto, kad literatūra turi dar ir kitų uždavinių bei galimybių, ne vien tik pamokomai nušviesti mūsų gyvenimą. (Tačiau atmintina, kad antikinė dorybės sąvoka buvo ypatingai plati ir daug apimanti, įtraukianti visus būdus, kuriais tekstai pavidalina mintis ir aistras, keisdami gyvenimą savo teikiamu malonumu.) Taip pat daugeliu atvejų antikos rašytojai galėjo būti nepakankamai jautrūs literatūriniams diskursams, kurių dėka literatūrinis tekstas susidėlioja į visumą tiek savo, tiek kitų tekstų atžvilgiu: metaforų žaismei bei aliuzijai, sąmoningam kalbos modeliavimui. Tas pačias kritines pastabas kartais tiksliai galima nukreipti ir pastarojo meto etinės kritikos praktikuotojams. Kartais jie prievarta įvilkdavo tekstą į siaurus tramdomuosius dorovės marškinius, nepaisydami kitų būdų, kuriais tekstas prabyla į skaitytoją, taip pat nepaisydami jo formos sudėtingumo. Pernelyg dažnai pasigirsdavo perdėm paprastos teorijos apie *pagrindinį* dorovinį literatūros vaidmenį, pažiūros, kurios nuslėpdavo daug sudėtingų dalykų. Taip pat negali būti jokios abejonės, kad pastaraisiais metais literatūros darbai nuveikė labai

[34] Ypač žr. F. R. Leavis, *The Great Tradition* (New York, 1948); L. Trilling, *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society* (New York, 1950).

[35] Ši pozicija veiksmingai kritikuojama: Arthur Danto, „Philosophy And/As/Of Literature," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 58 (1984), 5–20.

daug, kad skaitytojai tiksliau ir tvirčiau įsisąmonintų literatūrinės sandaros ir tarptekstinių sąsajų subtilybes.

Tačiau kad įgyvendinant antikinį sumanymą bei kai kuriuos (nors tikrai ne visus) visai nesenus to sumanymo tęsinius patyrė nesėkmę tai, kas buvo pernelyg paprasta, neturėjo būti palaikyta viso antikinio požiūrio nesėkme ir pasiteisinimu, atmetant gyvybingus jo klausimus.[36] Juk antikinis požiūris – savo geriausiomis apraiškomis – akivaizdžiai nebuvo nejautrus literatūrinei formai. Tiesą sakant, forma ir buvo jo ašis. Maža to, jis pateikė įtikinamų argumentų, kad kai kuriuos įdomiausius ir opiausius pačios formos klausimus galima narplioti tik kartu su klausimais apie artimus ryšius tarp formalios sandaros ir ja išreiškiamo turinio. Iš tikrųjų tokio pobūdžio etinė kritika reikalauja kaip tik formos tyrimo.

Ne ką įtikinamesnis ir kaltinimas, neva tokia kritika, netgi turint omeny antikinę situaciją, neišvengiamai privalanti būti medinė ir moralistinė.[37] Mat dažnai požiūris į žmogaus gyvenimą, koks vaizduojamas literatūros kūriniuose, aprašant – išties itin dažnai – aistringą meilę atskirybėms, sielvartą, skausmą, suglumimą, jo kritikams atrodė griaunąs siaurai suprantamą dorovę. O jo gynėjams – atliekąs vieną esminių etinių [literatūros] paskirčių. Pastarojo meto puikios etinės interpretacijos pavyzdžiai – tarkim, F. R. Leaviso apybraiža apie Dickenso *Sunkius laikus* arba Trillingo – apie *The Princess Casamassima*[38] – liudija tą patį, kreipdami mintis į literatūrą ir jos formas, kad sugriautų pernelyg paprastą moralizavimą.

Negana to, geriausia etinė kritika – tiek antikoje, tiek naujaisiais amžiais – primygtinai teigė toli gražu ne tai, kad literatūra privalanti atlikti kokį nors vieną, paprastą vaidmenį žmogaus gyvenime, bet tai, kad literatūra mums atverianti sudėtingumą ir įvairumą, ir rėmėsi tuo sudėtingumu suabejodama redukcinėmis teorijomis.[39] Tiesą sakant, nederamai siaura atrodo kaip tik kritika, išimtinai susitelkusi ties tekstine forma, atsieta nuo žmogiškojo turinio. Kadangi, regis, ji nepastebi, kaip smarkiai mes įsitraukiame į literatūros kūrinius, kokius glaudžius santykius užmezgame, kaip iš tikrųjų, Deivido Koperfildo pavyzdžiu, skaitome „tarytum tai būtų gyvybiškai svarbu"*, perkeldami tekstan savo viltis, baimes ir painiavas bei leisdami tekstui įvesti mūsų širdyse tam tikrą tvarką.

[36] Wayne'as Boothas knygoje *The Company We Keep* (Berkeley, 1988) iškalbingai argumentuoja, kodėl reikėtų atgaivinti plačią ir lanksčią etinę kritiką, taip pat kritikuoja pernelyg paprastus variantus ir parodo, kad etinei kritikai šie trūkumai nėra būtini. Žr. mano recenziją „Skaityti, tarytum tai būtų gyvybiškai svarbu" šioje knygoje. Dėl kitos etinės kritikos gynybos žr. Martin Price, *Character and Moral Imagination in the Novel* (New Haven, Conn., 1983). Bootho knygoje pateikiama išsami etinės kritikos bibliografija.

[37] Šią problemą nuodugniai aptaria Boothas, nurodydamas dabartinius pavyzdžius.

[38] F. R. Leavis, „*Hard Times:* An Analytic Note," iš *The Great Tradition*, 227–248; L. Trilling, „*The Princess Casamassima*," iš *The Liberal Imagination*, 58–92. Dėl šių kritikų taip pat žr. „Suvokimo pusiausvyrą" šioje knygoje.

[39] Šitai akivaizdžiai teisinga, kalbant apie Trillingą, Leavisą ir Boothą.

* Originalią frazę „as if for life" J. Žakonis verčia išplėstiniu pavidalu: „tarytum nuo to pareitų visas mano gyvenimas" (žr. Č. Dikensas, *Deividas Koperfildas*, antras pataisytas leidimas, iš anglų kalbos vertė J. Žakonis, Vilnius: Mintis, p. 52). Marthos Nussbaum apybraižose toks

Taigi sumanymas, kurio ėmiausi, – tai etinėje plotmėje, labai plačiai suprantamoje, atgauti giluminio ryšio tarp turinio ir formos pojūtį, kuris įžiebė antikinę nesantaiką ir kuris paprastai išnirdavo didžiausių etikos mąstytojų darbuose, nesvarbu, ar jie buvo literatūros draugai, ar ne, ar rašė „literatūriškai", ar ne.

Aišku, tai ne vienas tyrimas, o sudėtinga tyrimų grupė[40], net jeigu omenyje turimi tik klausimai, kurie yra etiniai šia plačiąja prasme, o ne ta daugybė kitų, kurių atžvilgiu turinio ir formos santykį būtų galima naudingai tyrinėti. Vadinasi, šios apybraižos atvaizduoja viso labo vienos mažos didesnio tyrimo dalies pradžią ir išauga iš mano meilės tam tikriems romanams bei su ja glaudžiai susijusio mano susirūpinimo tam tikromis problemomis: meilės ir kitų jausmų vaidmeniu gerame žmogaus gyvenime, santykiu tarp jausmo ir etinio pažinimo, svarstymu apie atskyrybes. Iš šios knygos negalėjo išsirutulioti joks bendras teiginys apie romanus, juolab apie literatūrą. Nors esu įsitikinusi, jog šiuos platesnius klausimus geriausia traktuoti kruopščiai tiriant sudėtingus atskirus atvejus – juolab kad kaip tik sudėtingo atskirumo svarbą šiuose tyrimuose ir stengsimės paaiškinti.

C. Pradinis klausimas: „Kaip gyventina?"

> Čia kalbame ne apie bet ką, o apie tai, kaip reikia gyventi?* (p. 345)
>
> – Platonas, *Valstybė*

> Kaip ir kitose srityse, čia taip pat pagrindu reikia imti paplitusias nuomones ir pirmiausia išsiaiškinti neaiškius dalykus, stengtis parodyti visus požiūrius į šiuos sielos reiškinius – jei ne visus, tai bent labiausiai paplitusius ir svarbiausius.**
>
> – Aristotelis, *Nikomacho etika*

vertimas būtų buvęs kiek gremėzdiškas, kartais itin nepatogus, mat neretai aptariama frazė čia eina prieveiksmiu, kaip antai apybraižos „Reading for Life", čia verčiamos „Skaityti, tarsi tai būtų gyvybiškai svarbu", pavadinime. – *Vert. past.*

[40] Dėl kitų susijusių filosofinių darbų žr. Stanley Cavell (anksčiau cituoti veikalai, išn. 15); Richard Wollheim (žr. išn. 10); Bernard Williams, *Problems of the Self* (Cambridge, 1973); *Moral Luck* (Cambridge, 1981), *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mss., 1983); Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences* (London, 1979); Cora Diamond, „Having a Rough Story About What Moral Philosophy Is," *New Literary History* 15 (1983), 155–170, „Missing the Adventure," abstracted *Journal of Philosophy* 82 (1985), 529 ir toliau; Iris Murdock, *The Sovereignty of Good* (London, 1970); David Wiggs, *Needs. Values. Truth* (Oxford, 1987); Bas van Fraassen, „The Peculiar Effects of Love and Desire," in *Perspectives on Self Deception*, ed. B. McLaughlin and A. Rorty (Berkeley, 1988), 123–156; Peter Jones, *Philosophy and the Novel* (Oxford, 1975).

* Platonas, *Valstybė*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Vilnius: Mintis, p. 58. – *Vert. past.*

** Aristotelis, *Nikomacho etika* iš Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, p. 186. – *Vert. past.*

„Senoji nesantaika" buvo pavyzdingai aiški, kadangi dalyviai turėjo bendrą požiūrį į tai, dėl ko ginčytasi. Kad ir kaip labai Platonas ir poetai tarpusavyje nesutiko, jie sutarė dėl to, kad jų darbo uždavinys – aiškinti, kaip gyventina. Žinoma, jų nuomonės išsiskyrė dėl to, kokia yra etinė tiesa, taip pat dėl supratimo prigimties. Tačiau vis tiek būta apytikriai vieno tikslo, kad ir kaip reikalingo papildomo tikslinimo, bendro abiem šalims, klausimo, į kurį, atrodytų, jie pateikė tarpusavyje besivaržančius atsakymus.

Vienas bet kokios dabartinės antikinio sumanymo variacijos kliuvinys – tai sunkumas apibūdinant tai, ko ieškome, taip, kad tas apibūdinimas būtų bendrai priimtinas visoms šalims. Mano uždavinys – pagrįsti, kad tam tikri literatūriniai tekstai (arba tekstai, kurie į literatūrinius panašūs tam tikrais svarbiais atžvilgiais) yra būtini filosofiniam tyrimui etinėje plotmėje: nieku gyvu ne pakankami, tačiau naudingi kaip įžvalgos šaltiniai, be kurių tyrimas negali būti nuodugnus. Bet tuomet svarbu turėti tam tikrą, tegul bendrą ir lanksčią sampratą, kokį tyrimą norėčiau atlikti gvildendama romanus; tam tikrą sumanymą, pagal kurį juos suvokčiau kaip pagalbinius, pateikdama savitą alternatyvą kantinei ir utilitarinei sampratoms. Sunkumas čia tas, kad kai kurie įtakingi dorovės filosofijos apibūdinimai, nurodant, ką šis dalykas apima, yra pateikiami vartojant vienos arba kitos besivaržančios etinės sampratos žodyną; taigi jie pasirodys netinkami, jeigu norėsime sąžiningai palyginti juos tarpusavyje. Pavyzdžiui, jeigu pradedame nuo esminio utilitaristo klausimo „kaip pasiekti didžiausią naudą?", jau esame pripažinę tam tikrą apibūdinimą to, kas etikos tematikoje yra iškilu, praktinėms situacijoms teisingą arba svarbų apibūdinimą, kuris iš pačių pradžių palieka nuošalyje kaip nesvarbius daugybę dalykų, kurie romanuose vaizduojami kaip itin svarbūs. Panašiai kaip remtis kantiškuoju dorovės ir jos santykio su tuo, kas nutinka empirinėje terpėje, apibūdinimu, kartu remiantis esminiu kantininko klausimu „kokia yra mano dorovinė pareiga?", vadinasi, nuo tyrimo dirbtinai atkirsti kai kuriuos gyvenimo dėmenis, kurie romanuose parodomi kaip svarbūs ir susiejami su kitais, – visa tai prieš pasineriant į jautrią gyvenimo prasmės studiją, kurią pasiūlo patys romanai. Taigi patarimas pritaikyti katrą nors vieną šių metodų arba klausimų kaip architektonines gaires, siekiant palyginti skirtingas sampratas, skirtingas gyvenimo prasmes – taip pat ir romanuose išreikštus požiūrius į gyvenimą, regis, būtų neprotingas. Regis, turėtume pasidairyti, ar negalėtume rasti kokio platesnio dorovės filosofijos (etinio tyrimo) metodikos, tematikos bei klausimų apibūdinimo.

Čia reikėtų pabrėžti, jog iš tikrųjų pageidaujame kaip tik tokio etinio tyrimo apibūdinimo, kuris apimtų tai, ką mes iš esmės darome, patys sau keldami opiausius etinius klausimus. Mat mano aprašomas lyginimas yra tikrų tikriausia praktinė veikla – ta, kurios imamės nesuskaitomais būdais savęs klausdami, kaip gyventi, kuo būti, į kurią pasineriame drauge su kitais, ieškodami būdų, kaip gyventi kartu bendruomenėje, šalyje ar planetoje. Įtraukti romanus į dorovės filosofiją – šį pasiūlymą suprantant taip, kaip jį suprantu aš, – nereiškia juos įtraukti į kokį nors akademinį dalyką, kuris, be kita ko, kelia etinius klausimus. Tai reiškia susieti juos su praktiniu atidžiu gilinimusi į save bei kitus: iš sąsajų su šiuo gilinimusi radosi pirmosios

įtakingos filosofinės etinės sampratos, šio gilinimosi imamės, lygindami minėtas sampratas tiek tarpusavyje, tiek su savo pačių veikliuoju gyvenimo suvokimu. Arba veikiau tai reiškia pripažinti, kad romanai jau dalyvauja šiame tyrime: tvirtai teigti ir aprašyti ryšius, kuriuos su romanais jau užmezgę skaitytojai, juos mylintys ir skaitantys, tokius, kaip *Deividas Koperfildas* – tarsi jie būtų gyvybiškai svarbūs.

Joks pradinis klausimas čia nėra neutralus. Joks ieškojimo, tyrimo, klausìmo būdas neišvengia užuominos apie tai, kur galėtų slypėti atsakymai.[41] Klausimai vienaip ar kitaip sudėlioja daiktus, sako mums, ką apimti, ko dairytis. Bet kokia tyrimo metodika numato tam tikrą sampratą arba sampratas, kaip mes prieiname žinojimą, kuriomis savo esybės dalimis galime pasitikėti. Tai nereiškia, jog bet kuris metodikos ir pradinio klausimo pasirinkimas tėra subjektyvus ir iracionalus.[42] Išties tai reiškia, jog siekdami to racionalumo, koks *yra* pasiekiamas (tuo tarpu kai visiško nešališkumo chimera – nėra [pasiekiama]), turime įsidėmėti tuos tyrimo metodikos pjūvius, kurie galėtų nederamai šališkai pakreipti jį viena ar kita linkme, bei atsidėti rimtam alternatyvių pažiūrų tyrimui.

Čia mums į pagalbą ateina tiek gyvenimas, tiek filosofijos istorija. Mat iš tikrųjų gyvenime skirtingas sampratas, su kuriomis susiduriame, apgaubiame savo patirtimi, savo veikliuoju gyvenimo suvokimu, jas apdorodami, lygindami jų pateikiamas alternatyvas su savo augančiu to, kas svarbu ir kas pakenčiama, suvokimu, siekdami atitikties tarp patyrimo ir supratimo. Dorovės filosofijos istorijoje irgi randame tam tikrą talpią pradinio klausimo formuluotę, tam tikrą atvirą dialektinį metodą, kitaip tariant, – filosofinį aprašymą šios tikrai gyvenimiškos veiklos ir jos eigos, kai tos veiklos imamasi su uolumu ir jautrumu. Mat tarpusavyje besivaržančių filosofinių etikos sampratų šalininkai paprastai užuot padarę išvadą, kad jų tyrimai ir rezultatai yra nelygintini su jų priešininkų tyrimais bei rezultatais arba palyginami tik tokiu lyginamuoju metodu, kuris iš anksto sprendimą nubloškia į vieną arba kitą pusę, dažnai nurodydavo platų dialektinį metodą, kurį pirmasis aprašė Aristotelis, kaip galintį (išvien su veikliuoju gyvenimo ieškojimu) pateikti bendrą parengiamąjį metodą, kad jį taikant alternatyvūs požiūriai galėtų būti palyginti tarpusavyje atsižvelgiant į kiekvieną iš jų ir į besirutuliojantį gyvenimo suvokimą, kuris kiekvieną jų formuoja. Tokie skirtingi filosofai kaip utilitaristas Henry'is Sidgwickas bei kantininkas Johnas Rawlsas yra nurodę Aristotelio filosofinio metodo sampratą kaip tą, kuri savo platumu galinti būti nešališka konkuruojančių požiūrių atžvilgiu.[43] Aš palaikau šį vertinimą ir seku šiuo pavyzdžiu, kartu primygtinai tvirtinu, jog viena svarbiausių šio metodo savybių – tai nenutrūkstamas ryšys su „mūsų tikruoju nuotykiu", kurį patiriame siekdami supratimo. (Aristoteliškąjį metodą ir pradinį klausimą svarbu

[41] Žr. tolesnį šio klausimo aptarimą „Suvokimo pusiausvyroje" šioje knygoje; taip pat „Therapeutic Arguments (žr. išn. 26). Be to, žr. Diamond, „Having a Rough Story" (žr. išn. 40).

[42] Žr. „Therapeutic Arguments" (žr. išn. 26).

[43] John Rawls, *A Theory of Justice*, 46–53; Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th ed. (London, 1907), ypač šeštojo leidimo pratarmę (perspausdintą septintajame).

skirti nuo paties Aristotelio etikos sampratos, kuri tėra viena iš daugelio sampratų, aptariamų remiantis tuo metodu ir pradiniu klausimu.)

Aristoteliškasis metodas etikoje prasideda labai plačiu ir daug aprėpiančiu klausimu: „Kaip gyventina?"[44] Šis klausimas žmogaus gyvenimo nesuskirsto į jokias atskiras teritorijas, taigi juolab nenumato jokio jo padalijimo į dorovinę ir nedorovinę plotmes. Tai yra keliant šį klausimą nedaroma prielaida, jog tarp daugybės žmonėms brangių tikslų bei veiklų esama tokios dorovinių vertybių srities, kuri, kitaip nei visa kita gyvenime, yra ypatingai svarbi ir ori. Taip pat nedaroma prielaida, kurią daro utilitarizmo teoretikai, kad esama kažkokio daugiau ar mažiau vieningo dalyko, kurį geras veikiantysis – būtų galima manyti – didintų kiekvienu pasirinkimo aktu. Taip pat nesiimama neigti šių teiginių; manoma, kad juos galima tirti pagal metodą – taip, kad apžvelgdami viską, ką apžvelgia Aristotelis, mes iš tikrųjų apžvelgiame humorą išvien su teisingumu, gailestingumą kartu su drąsa.

Tyrimas (jį išsamiau aprašau „Suvokimo pusiausvyroje") yra tiek empirinis, tiek praktinis: empirinis, kiek yra nukreiptas į gyvenimo patyrimą, iš kurio semiasi „faktinės medžiagos"; praktinis, kiek yra užsibrėžta surasti tam tikrą sampratą, pagal kurią žmonės galėtų gyventi ir gyventi drauge.

Tyrimas vyksta, nagrinėjant pagrindines alternatyvias pozicijas (įskaitant paties Aristotelio, bet taip pat kitas), lyginant jas vieną su kita, taip pat su dalyvių įsitikinimais ir jausmais, veikliuoju jų gyvenimo suvokimu. Šiame procese nėra nieko, ko nebūtų galima laikyti peržiūrėtinu dalyku, išskyrus pamatinę loginę mintį, kad po teiginio seka neiginys, kad ką nors tvirtinti, vadinasi, kažką kita atmesti. Dalyviai dairosi ne požiūrio, kuris yra teisingas dėl to, kad atitinka kokią nors nežmogišką tikrovę, o geriausio bendro atitikimo tarp požiūrio ir to, kas žmonių gyvenime yra esmingiausia. Kiekvienoje pakopoje jų prašoma įsivaizduoti tai, be ko jiems būtų sunkiausia gerai gyventi, kas jų gyvenime yra esmingiausia; bet taip pat tai, kas, regis, yra ne taip svarbu, ne taip būtina. Jie siekia darnos ir atitikimo, vertinimą, jausmus, suvokimą ir teorinius principus suprasdami kaip visumą.

Šiame darbe literatūros kūrinių svarba yra dvejopa.[45] Pirma, įsiterpę jie gali užtikrinti, kad pradinį klausimą bei dialektinį metodą šiam klausimui gvildenti suprastume pakankamai turiningai ir plačiai – taip, kad ta samprata aprėptų visa, ką apsvarstome, genami savo gyvenimo suvokimo. Šis klausimas aptariamas „Suvokimo pusiausvyroje", parodant, kaip Johno Rawlso aristoteliškojo metodo sampratą būtų galima praplėsti mūsų literatūrinės patirties apsvarstymu.[46] O šio įvado stilius iliustruoja Aristotelio požiūrio atvirumą.

[44] Bernardas Williamsas savo knygoje *Ethics and the Limits* (žr. anksčiau išn. 40) pateikia veiksmingą šio pradinio klausimo gynybą; taip pat žr. *Fragility*, sk. 1; ir „Suvokimo pusiausvyrą" šioje knygoje.

[45] Trečia literatūros paskirtis aprašoma „Platono apie bendramatiškumą" pastabose šioje knygoje.

[46] Taip pat žr. H. Richardson, „The Emotions of Reflective Equilibrium," rengiama spaudai.

Tačiau remiantis antikinio ginčo terminija, pats pasirinkimas rašyti tragišką dramą – arba, nūdien sakytume, romaną – savaime išreiškia tam tikras vertybines nuostatas. Pastarųjų tarpe, regis, esama nuostatų dėl etinės nevaldomų įvykių reikšmės, dėl epistemologinės jausmų vertės, dėl svarbių dalykų įvairumo ir nebendramatiškumo. Literatūros kūriniai (nuo šiol [žr. §F] susitelksime ties tam tikrais romanais) nėra neutralios priemonės visoms sampratoms tirti. Pačioje romano sandaroje įskiepyta tam tikra svarbių dalykų samprata. Romanuose, kuriuos čia studijuojame, jeigu ir aptinkame kantišką veikėją arba kokį nors kitą, dėstantį etinį požiūrį, nukrypstantį nuo to, kuris varo pasakojimą į priekį (Jameso ponia Niusam, Dickenso Agnes ir ponas Gradgrindas[47]), tai vargu ar skaitytojas tiems veikėjams prijaus. Ir mums duota įsisąmoninti, kad jeigu įvykius, kuriuose dalyvaujame kaip skaitytojai, mums būtų aprašę tie veikėjai, jie neturėtų literatūrinės formos, kurią dabar turi, ir apskritai nebūtų sudarę romano. Kitoks to, kas [gyvenime] iškilu, suvokimas būtų padiktavęs kitokią formą. Trumpai tariant, romane vaizduojamo pasaulio įvykius sutikdami matyti taip, kaip jie pateikiami romane, savaime – kaip skaitytojai – išsiskiriame su Gradgrindu, ponia Niusam ir Agnes.

Taigi mano antra dingstis domėtis romanais glūdi šiame ryšyje tarp savitos gyvenimo sampratos (arba grupės sampratų) ir šių romanų sandaros. Tiesą sakant, įrodinėsiu esant vieną savitą etinę sampratą (ją vadinsiu aristoteliškąja samprata), kuri, siekiant deramai bei išsamiai atlikti tyrimą ir išdėstyti mintis, reikalauja tokios formos bei sandaros, kokias aptinkame šiuose romanuose. Tokiu atveju, jeigu dorovės filosofijos darbas suprantamas taip, kaip jį suprantame mes – kaip visų tiesos apraiškų siekimas, reikalaujantis išsamaus ir prielankaus visų pagrindinių etinių alternatyvų tyrimo bei kiekvienos jų palyginimo su mūsų pačių veikliuoju gyvenimo suvokimu, – tai dorovės filosofija, siekdama būti išsami, reikalauja tokių literatūrinių tekstų ir patyrimo, paremto nuoširdžiu ir įdėmiu romanų skaitymu. Aišku, jog šitai aprėpia dorovės filosofijos – tokios, kokia savo apimtimi ji laikyta ilgą laiką, – plėtotę ir rekonstravimą.

Mano sumanymui nėra nieko svetimiau už siūlymą, užuot tyrus įvairių filosofinių etikos tradicijų pripažintus didžius veikalus, tirti romanus. Nors tai gali nuvilti tuos, kuriems santūrios pozicijos atrodo nuobodžios, vis dėlto manęs nedomina atžagarūs sisteminės etikos teorijos, „Vakarų racionalumo“ arba net kantizmo ar utilitarizmo, kurie romanus, tiesą sakant, laiko savo priešingybėmis, puolimai. Pateikiu pasiūlymą, kuris turėtų būti priimtinas net kantininkams ar utilitaristams, jeigu jie kaip Rawlsas ir Sidgwickas aristoteliškąjį klausimą ir dialektinį metodą pripažįsta kaip geras visa apimančias etikos gaires, drauge metodiškai atsidėdami prielankiam alternatyvių sampratų tyrimui. Pasiūlymas toks: tam tikrų romanų tyrimą *pridėti* prie šių veikalų tyrimo, remiantis tuo, kad be jų negalėsime visiškai deramai suformuluoti galingos etikos sampratos – tos, kurią turėtume nagrinėti. Ilgainiui taps aišku, kad asmeniškai simpatizuoju šiai etikos sampratai ir kad eidama išvien su romanais

[47] Dėl ponios Niusam žr. „Suvokimo pusiausvyrą“; dėl Agnes – „Stirforto ranką“, dėl pono Gradgrindo – „Suvokimo įžvalgumą“ šioje knygoje.

pateikiu jos gynybos pradžią. Bet ne daugiau, tik pradžią, ne visumą. O atliekant visapusišką tyrimą, svarbiausias vaidmuo tektų alternatyvių požiūrių ir jiems būdingos stilistikos bei sandaros nagrinėjimui. Tiesą sakant, šį platesnį tyrimą lydintis darbas, kaip argumentuojama „Suvokimo pusiausvyroje", atliks tam tikrą vaidmenį netgi interpretuojant romanus, kadangi žmogus dalykus regi giliau ir aiškiau, kai aiškiau supranta jų priešybes.

Bus tokių, kurie prieštaraus, tardami, kad joks klausimas ir joks metodas negali vienu metu deramai atspindėti tiek gyvenimo suvokimą, kokį aptinkame kuriame nors Jameso romanų, tiek labai skirtingą požiūrį, išdėstytą, tarkim, Kanto „Praktinio proto kritikoje". Ir žinoma, esame pripažinę, jog nėra metodo be turinio. Tiesą sakant, aristoteliškojo dialektinio metodo ir aristoteliškojo etinio požiūrio įžvalgos, nors ir būdamos skirtingos svarbiais aspektais, vis dėlto daugeliu atžvilgių yra vientisos – ta prasme, kad gyvenimo suvokimas, kuris skatina mus į bendrą tyrimą įtraukti dėmesingumą atskirybėms, pagarbą jausmams ir atsargų bei nedogmatišką požiūrį į gluminantį gyvenimo daugialypiškumą, mumyse taip pat žadins prielankumą aristoteliškajai sampratai, pabrėžiančiai šias ypatybes. Bet visų pirma, į tyrimą šios ypatybės paprasčiausiai *įtraukiamos*: kol kas mums nesakoma, kaip jas vertinti. Ir nurodoma prielankiai apsvarstyti visus reikšmingus požiūrius, ne tik šitą. Savo platumu ir lankstumu, ir visų pirma, savo atvirumu jis įtikinamai gali skelbtis svariu filosofiniu visų alternatyvų tyrimu, o ne paprasčiausiai šališka šios vienos alternatyvos gynyba. Maža to, šios ypatybės į tyrimą įtraukiamos ne iš savavališkų teorinių paskatų: jos ateina iš gyvenimo, nes, matyt, yra būdingos mūsų gyvenimo suvokimui. Taigi jeigu tyrimas, kuris apima tai, ką apima gyvenimas, yra tolimas tam tikroms teorinėms alternatyvoms, tai yra arba gali būti ženklas, jog tos teorinės alternatyvos yra siauros.

Tačiau suprantama, kai kas pasakys, jog bet kokia metodo samprata, apskritai turinti kokį nors turinį, įtrauks tam tikrą racionalumo sampratą, kuri priklausys vienai minties tradicijai, bet ne kitai, ir kuri dėl šios priežasties negalės aprėpti ar prielankiai tyrinėti bet kurios kitos tradicijos minčių. Kiekviena tradicija įkūnija metodinio racionalumo normas, kurios yra neatsiejama tos tradicijos palaikomų kertinių išvadų dalis.[48] Šitai kelia nemažą rūpestį; tačiau manau, kad daug kas čia priklauso nuo to, kaip žmogus į tai reaguoja, kaip labai arba nelabai jis yra pasiryžęs gilintis į pradinį klausimą. Aristoteliškasis metodas mums liepia gerbti skirtumą, tačiau taip pat nurodo ieškoti nuoseklaus ir bendro atsakymo į klausimą, kaip gyventi – tokio, kuris pagaus tai, kas esmingiausia ir svarbiausia, nors tam tikslui pasiekti neišvengiamai reikės atsisakyti tam tikrų kitų dalykų. Tokiu mastu [metodo] lankstumą papildo stiprus atsidavimas ieškojimui. Pats metodas turi tą savybę, jog mes nesustosime ties skirtumų išvardijimu ir nuosprendžiu, kad negalime nešališkai lyginti, protingai spręsti. Pasitelkiant palyginimą jis nurodo mums daryti viską, kas mūsų galioje, ir

[48] Dėl šio iššūkio žr. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, 1988); MacIntyre'o argumentus aptariu recenziniame straipsnyje *The New York Review of Books*, (December 7, 1989).

rinktis kuo geriau, žinant, kad joks palyginimas galbūt neatrodys nepriekaištingas visiems, kadangi iš tikrųjų kiekvieną alternatyvą privalome išversti į savo pačių besiplėtojančią terminiją ir palyginti ją su savo pačių vaizduotės ribotumais, savo pačių akivaizdžiai netobulu gyvenimo suvokimu. (Čionai privalome pažymėti, jog kaip tik tas ryžtas palyginti ir siekti bendrų išvadų įkvėpė tiek Rawlsą, tiek Sidwicką pasirinkti aristoteliškąjį metodą.) Taigi kam taikyti šį ydingą metodą, užuot paprasčiausiai padarius išvadą, kad kiekviena etinė tradicija esanti visiškai nepalyginama su bet kuria kita ir kad nesama jokio vieno pradinio klausimo, jokio vieno metodo?

Aristotelio atsakymas skelbia, jog kaip tik šitai mes iš tikrųjų ir darome – ir gyvybiškai svarbu, kad darytume dar daugiau ir dar geriau. Mes išties klausiame, kaip gyventi. Mes išties lyginame ir vertiname vieną tradiciją, vieną būdą, vieną atsakymą kito atžvilgiu – nors ir vieni, ir kiti apima metodinio racionalumo normas, – ir mūsų poreikis toks didelis, jog mūsų neatbaido su tuo užsiėmimu susijusi painiava. Tai, ką čia siūlau, yra ne tik teorinė, bet ir praktinė veikla, kurios imamės ir privalome imtis kiekvieną dieną.[49] Jeigu nešališko alternatyvų palyginimo kliuvinius metodologinio grynumo sumetimais pageidausime laikyti neperkopiamais, visuomet taip galėsime pasielgti; tačiau praktinė kaina bus milžiniška. O mūsų bendri potyriai, mūsų veiklieji praktiniai klausimai ieškojimui suteikia kryptingumo, kurio jis turbūt neturėtų, jeigu būtų vien teorinis. Kaip sakė Aristotelis, „apskritai visi siekia ne to, kas tradiciška, o to, kas gera“[50]. Aristoteliškasis metodas tam ieškojimui suteikia aiškų pavidalą ir ragina jį tęsti. Norime žinoti, kaip skirtingos etikos sampratos – įskaitant mums tolimas laiko ir erdvės atžvilgiu – atitinka arba neatitinka mūsų patirties ir mūsų geidavimų. Ir pasaulyje, kuriame praktinė kalba vis dažniau privalanti būti tarptautinė, mums reikia tai daryti kuo gyvybiškiau, kuo lanksčiau ir įdėmiau, kad ir kaip sunku šitai būtų daryti gerai. Šarlotės Stant žodžiais, kuriuos ji ištaria Princui (prieš imdamasi painaus, gyvybiškai svarbaus ir kupino meilės sumanymo), „ką dar galėtume daryti, ką, po šimts, dar?“[51]

Tačiau koks nors oponentas galėtų paklausti, kam man reikia per prievartą įvelti literatūrą į šį praktinį filosofinį sumanymą? Ir ar neprivalo šis sumanymas padaryti pernelyg daug išlygų filosofiniam reikalavimui, idant aiškinimas literatūros atžvilgiu būtų visiškai nešališkas? Ar literatūra čia nepaverčiama mokyklinio etikos vadovėlio skyriumi, vadinasi, ar nesulėkštinama ir nesupaprastinama? Atsakymas į tai visų pirma privalo būti toks: literatūra jau savaime pasinėrusi į praktinį ieškojimą; ir ne

[49] Taip pat žr. Nussbaum, „Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach,“ *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988), 32–53; „Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics“ iš tomo, skirto Bernardo Williamso filosofiniams darbams, red. J. Altham ir R. Harrison, Cambridge University Press, rengiama spaudai, 1991. Dėl vieno tokio tyrimo politinio rezultato eskizo žr. Nussbaum, „Aristotelian Social Democracy,“ iš *Liberalism and the Good*, ed. H. Richardson and G. Mara (New York, 1990).

[50] Aristotelis, *Politika*, iš senosios graikų kalbos vertė Mindaugas Strockis, Vilnius: ALK/Pradai, 1997, p. 115 ir t.

[51] James, *The Golden Bowl*, III, 5.

paprasti skaitytojai, o teoretikai kartais nuogąstauja, kad praktinio klausimo reikšmingumas, tarytum prakaituoto delno atspaudas ant puikaus odinio įrišimo, suteps tyrą teksto apdailą.[52] Tikrasis mūsų santykis su mėgstamomis knygomis jau savaime yra painus, sudėtingas, erotiškas. Mes iš tikrųjų skaitome tarsi tai būtų „gyvybiškai svarbu", mėgstamam literatūros tekstui (kaip ir įprastiniams filosofijos tekstams) pateikiame neatidėliotinus savo klausimus bei suglumimus, ieškome savo galimo elgesio ir tapatumo vaizdinių, o šiuos priešpriešiname vaizdiniams, kurie randasi iš mūsų žinių apie kitas sampratas – literatūrines, filosofines ir religines. Ir tolesnis šio sumanymo vykdymas palyginimo ir aiškinimo būdu anaiptol nemenkina romanų, veikiau išreiškia teiginių, kuriais romanų mylėtojai juos gina, stiprumą ir platumą. Stiprumą – nes aristoteliškasis praktinis metodas rodo, su kuo jie lygintini, ko varžovais laikytini: būtent geriausių ir stipriausių kitų filosofinių sampratų. Platumą – nes dialektinio projekto rezultatas turėtų būti toks, kad įtikintų ne tik žmones, kuriems jau ir taip būdingas džeimsiškas jautrumas, bet ir visus besidominčius rimtu etiniu mąstymu bei nešališku alternatyvų nagrinėjimu, kadangi tokie veikalai savyje turi tai, ko negalima iki galo išreikšti kitaip, ir [dėl to] neturėtų būti palikti nuošalyje.

Taip pat privalome darsyk primygtinai pareikšti, jog šis dialektinis literatūros kūrinių traktavimas nepaverčia jų sisteminiais traktatais, kartu nepaisydamas formalių jų ypatybių bei paslaptingo, įvairaus ir sudėtingo turinio. Tiesą sakant, kaip tik tai ir norime išsaugoti ir įtraukti į filosofiją – mūsų atveju tai tereiškia gilintis į tiesą ir dėl šios priežasties privalo tapti įvairu, paslaptinga ir nesisteminga, jeigu tokia esanti tiesa ir kiek ji tokia esanti. Savybės, kurios daro romanus tokius nepanašius į dogmatinius abstrakčius traktatus, mūsų atveju daro romanus *filosofiškai* įdomius.

[52] Kelia nuostabą tai, jog per pastaruosius kelerius metus literatūros teoretikai išvien su dekonstrukcijos puoselėtojais padarė ryškų posūkį etinių dalykų link. Pavyzdžiui, Jacquesas Derrida Amerikos filosofijos associacijos suvažiavime perskaitė pranešimą, kurio tema – Aristotelio draugystės teorija (*Journal of Philosophy* 85 (1988), 632–644); Barbara Johnson knygoje *A World of Difference* (Baltimore, 1987) argumentuoja, kad dekonstrukcija gali padaryti vertingą etinį ir visuomeninį įnašą; ir apskritai atrodo, kad grįžtama prie etinių ir praktinių dalykų – nors galbūt tai ir nėra griežtas gilinimasis į etinę mintį, koks yra būdingas geriausiems dorovės filosofijos darbams, vis vien „filosofiniams" ar „literatūriniams". Be abejonės, šis pokytis iš dalies gali kilti iš Paulio de Mano politinės karjeros skandalo, kuris vertė teoretikus trūks plyš pademonstruoti, kad dekonstrukcija visai neketina atmesti etinių ir visuomeninių svarstymų.

D. Forma kaip turinys: diagnozės klausimai

Paraidinis dėstymas yra ne kas kita kaip formos plėtojimas.*

– Dante, „Laiškas Can Grande'i"

Aristoteliškasis metodas mums daug pasako apie tai, ko ieškome ir kaip – apskritai – ieškojimas galėtų vykti. Tačiau lig šiolei jis yra mažai ką mums tepasakęs apie tai, kaip gvildenti klausimą dėl literatūrinės formos ir jos gebėjimo išreikšti turinį: kokius klausimus galėtume kelti, norėdami giliau pasinerti į aną klausimą, kokias kategorijas turėtume išryškinti, rengdamiesi palyginti romanus ir įprastinius filosofinius tekstus. Tokius klausimus būtų galima kelti bet kurio teksto atžvilgiu ir bet kurioje, ne tik etikos, srityje. O norint tinkamai klausti, privaloma klausti apie visą kiekvieno teksto formą ir sandarą, o ne vien apie trumpą ištrauką. Bet kad galėtume patys pradėti kažkurioje vietoje, paprasčiausiai pasiklausykime keleto pradžių – kiekviena šių ištraukų yra pradžia teksto, kuriame gilinamasi į klausimus, susijusius su žmogaus gyvenimu ir gyvensena. O klausydamiesi tekstų bei išskirdami jų tarpusavio skirtumus, klausydamiesi sakinių pavidalo ir balsų tono, pažiūrėkime, kokie klausimai iškyla, kokie klausimai regimai galėtų mums padėti geriau suprasti būdus, kuriais turinys ir forma suteikia vienas kitam pavidalą. Čia pasirinkau tiktai aukštos literatūrinės kokybės pavyzdžius, kuriuose, man regis, pasiektas ypatingai geras bei ypatingai meniškas atitikimas tarp turinio ir formos.

TEKSTAS A

APIBRĖŽIMAI

1. *Savęs priežastimi* laikau tai, kieno esmėje glūdi egzistavimas; kitaip tariant, tai, kieno prigimtis gali būti suvokiama tik kaip egzistuojanti.

2. *Savo rūšyje baigtiniu* vadinamas tas daiktas, kuris gali būti ribojamas kito tos pačios prigimties daikto. Antai kūnas vadinamas baigtiniu, nes mes visuomet įsivaizduojame kitą, didesnį kūną. Panašiai viena mintis riboja kitą. Tačiau mintis neriboja kūno ir kūnas neriboja minties.

3. *Substancija* laikau tai, kas egzistuoja savaime ir suvokiama savaime, tai yra tai, kieno sąvoka nereikalauja kito daikto sąvokos, iš kurios ji turėtų būti sudaryta.

4. *Atributu* laikau tai, ką intelektas substancijoje suvokia sudarant jos esmę.

* Plg. Lino Rybelio vertimą: „...paraidinis dėstymas yra ne kas kita kaip veikalo formos apraiška." – Dante Alighieri, „Laiškas Can Grande della Scala'i", iš lotynų kalbos vertė Linas Rybelis, <http://www.tekstai.lt/versti/dante.htm>, tikrinta internete 2005 m. liepos 22 d. – *Vert. past.*

5. *Modusu* laikau substancijos būsenas, kitaip tariant, tai, kas yra kažkur kitur ir suvokiama per tą kitą dalyką.
6. *Dievu* laikau absoliučiai begalinį esinį, tai yra substanciją, susidedančią iš begalės atributų, kurių kiekvienas išreiškia amžiną ir begalinę esmę.

TEKSTAS B

Ar aš tapsiu savo paties gyvenimo aprašymo herojumi, ar tas vaidmuo teks kuriam kitam asmeniui – turės parodyti šie puslapiai. Pradėdamas pasakoti apie savo gyvenimą nuo pat pradžių, pažymėsiu, kad gimiau (taip jau bent kiti man sakė, ir aš tuo tikiu) penktadienį, dvyliktą valandą nakties. Buvo pastebėta, kad, vos tik laikrodis pradėjo mušti, aš pradėjau verkti.

Atsižvelgdamos i mano gimimo dieną ir valandą, auklė ir kelios išmaningos kaimynės, kurios gyvai manimi domėjosi dar keletas mėnesių prieš mums asmeniškai susipažįstant, pareiškė, pirma, kad man esą lemta gyvenime būti nelaimingam ir, antra, kad man skirta regėt šmėklas ir dvasias; abi šios dovanos, kaip jos tvirtino, neišvengiamai tenkančios bet katros lyties nelaimingiems kūdikiams, gimusiems penktadienį prieš pat vidurnaktį.

TEKSTAS C

Atvykęs į viešbutį, Streteris pirmiausia pasiteiravo apie savo draugą; tačiau sužinojęs, jog Veimaršas, regis, neatvyksiantis iki vakaro, ne itin sunerimo. Biure jam perdavė telegramą, atsiųstą gavėjo sąskaita, kuria Veimaršas užsisakąs kambarį, „tik jei netriukšmingas", taigi supratimas, kad jiedu turį susitikti Česteryje, o ne Liverpulyje, ta prasme buvo visiškai teisingas. O tas pats slaptas principas, paskatinęs Streterį visiškai netrokšti Veimaršo draugijos prieplaukoje ir taip privertęs jį kelioms valandoms atidėti jos teikiamus malonumus, dabar veikė taip, kad verstų jį manyti, jog nenusivildamas galėtų dar palūkėti. Blogiausiu atveju jiedu papietautų, ir su visa pagarba mielam senam Veimaršui – podraug gal net ir sau pačiam – veik nereikėjo baimintis, kad vėliau jie praleistų pakankamai laiko kartu. Principas, kurį ką tik minėjau veikiant, dviejų vos spėjusių krantan išlipti vyrų atveju buvo visiškai instinktyvus – subrandintas ryškaus suvokimo, jog kad ir kaip būtų šaunu po tokio ilgo išsiskyrimo tiesiog pažvelgti draugui į akis, vis dėlto jo reikalai klostytųsi truputį ne taip, jeigu jis paprasčiausiai nutaisytų užjaučiančią veido išraišką ir ši laikysena garlaiviui priartėjus taptų pirmu „įspūdžiu" apie Europą. Visa tai jau persmelkė nuogąstaujančio Streterio noras, kad jo laikysena, bent jau apskritai paėmus, apie Europą paliktų pakankamai deramą įspūdį.

TEKSTAS D

> Meldei manęs, Novatai, kad parašyčiau tau, papasakodamas apie tai, kaip būtų galima numalšinti pyktį. Man visai neatrodo keista, jog tu ypač prisibijai šios aistros, kuri yra visų aistrų šlykščiausia ir beprotiškiausia. Mat kitose esama dalelės santarvės bei ramybės, o ši yra visiškai smurtiška ir nutrūktgalviška, šėlstanti iš paties nežmoniškiausio geidulio ginklams, kraujui ir bausmei, nepaisanti savęs pačios, jei tik galinti nuskriausti kitą, iš keršto, kuris su savimi nusitempia patį keršautoją, šokanti tiesiai ant kalavijo smaigalio. Dėl šios priežasties kai kurie išmintingiausių mąstytojų pyktį yra pavadinę trumpu pamišimu; nes lygiai taip jis stokoja savitvardos, užmiršta padorumą, nekreipia dėmesio į pareigas, ėmęs veikti būna užsispyręs ir neperkalbamas, neįsileidžiantis protavimo ir patarimo, pakurstomas tuščių siekių, netinkamas teisingumui ir tiesai suvokti – visiškai kaip griuvėsiai, kurie griūdami sutraiško viską, kas pasitaiko.

Toliau skaitydami šiuos veikalus[53], klausydamiesi prozos ir stebėdami stambias ir smulkias jos konstrukcijas, galėtume imti savęs klausti, ypač šių sugretinimų fone, tokių dalykų:

Kas čia šneka (kiekvienu atveju)? Kas per *balsas* arba balsai kreipiasi į mus ir į vienas kitą tekste? Čia mes paklaustume apie akivaizdžius veikėjus ir pasakotojus, bet taip pat ir apie bendrą autoriaus dalyvavimą visame tekste. Su kokiais žmonėmis susiduriame ir ar iš tiesų jie save apskritai pateikia kaip žmones (o ne, sakykim, kaip dievus arba nešališkas ir berūšes būtybes)? Kokį toną jie renkasi, kokio pavidalo jų sakiniai? Ką sužinome apie jų santykį su kitais teksto dalyviais ir su skaitytoju? Kokie jie lyginant tarpusavyje, taip pat – su mūsų pačių savęs suvokimu saugumo, žinių ir valdžios atžvilgiais? (Kas toks yra pasakotojas apie Streterį, kas jis per veikėjas? Kas toks yra Novatas ir koks asmuo kreipiasi į jį? Kas toks yra tas, kuris prisistato gyvenimiškos istorijos, kurią netrukus skaitysime, autoriumi ir kaip labai tikras jis

[53] Benediktas Spinoza, *Etika*, iš lotynų kalbos vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Pradai, 2001, p. 7; Charles Dickens, *Deividas Koperfildas*, 2-asis patais. leid., iš anglų kalbos vertė J. Žakonis, Vilnius: Mintis, 1994; Henry James, *The Ambassadors*, pradžia; ir Seneka, *De ira* (*Apie pyktį*), I knyga, pradžia. Spinozos vertimą [į anglų kalbą – *vert. past.*] atliko Samuelis Shirley's (Indianapolis, Ind., 1982), Senekos atlikau aš pati. Atkreipkite dėmesį į tai, jog čia ėmiausi tam tikro parafrazavimo – būtent gero vertimo, kurio stilius, turint galvoje mūsų tikslus, yra pakankamai panašus į originalą, kurį aptarsime jam skirtoje vietoje. Ne visada šitai galima padaryti gerai, ypač [dirbant] su poezijos kūriniais; ir kiekvienu atveju vertimui turėtų būti keliami klausimai, kuriuos čia aptarėme, idant išaiškėtų, kaip gerai vertimas rekonstruoja stilistinę originalo mintį. Puikią diskusiją apie vienos Jameso pastraipos stilių galima rasti: Ian Watt, „The First Paragraph of *The Ambassadors*: An Explication," iš *Essays in Criticism* 10 (1960), 254–268); pataisytas leidimas: A. E. Stone, Jr., ed., *Twentieth-Century Interpretations of The Ambassadors* (Englewood Cliffs, N.J., 1969), 75–87.

yra savo žiniomis? Iš kur kyla tie apibrėžimai, ir kas toks yra „aš", ištariantis juos? Ar kiekviename tekstų, traktuojamų visuminiu požiūriu, esama numanomos sąmonės, kuri skirtųsi nuo kiekvieno iš veikiančiųjų ir šnekančiųjų?)

Tada dar galėtume pastebėti, kad tie balsai šnekasi su mumis bei vienas su kitu iš skirtingų vietų arba skirtingais *požiūriais*, atsižvelgdami tai į savo temą, tai į skaitytojo padėtį. Imtų ryškėti kitas giminingų klausimų pluoštas. Ar (kiekvienu atveju) jie save pateikia, pavyzdžiui, tiek kaip įsitraukusius į turimą reikalą, tiek kaip asmeniškai susijusius su esama patirtimi? Kaip apmąstančius [tą patirtį] ir besilaikančius tam tikro nešališkumo – arba laikinio, arba emocinio, arba vienokio ir kitokio? Kaip apskritai neturinčius jokios konkrečios pozicijos, bet kaip reginčius pasaulį „iš niekur"?[54] (Koks praktinis laiško rašytojo santykis su pykčiu, apie kurį jis šneka? Ką Deivido teksto forma mums parodo apie jo paties poziciją jo gyvenimo istorijos atžvilgiu? Iš kokios padėties žodžius „kurį ką tik minėjau" ištaręs „aš" stebi Streterį? Ar apibrėžimų „aš" pasinėręs į kasdienišką gyvenimą?) Tas pat balsas skirtingomis progomis gali prisiimti skirtingus požiūrius į pasakojamąją medžiagą; taigi šie klausimai, skaitant tekstą, keltini nuolatos. Ir čia darsyk paklausime apie autorinės sąmonės požiūrį ar požiūrius, kiek [tokia sąmonė] įkvepia tekstą, ir taip pat – apie požiūrį ar požiūrius į temą, kuriuos yra kviečiamas priimti skaitytojas. (Ar Senekos tekstas verčia skaitytoją patirti pyktį? Ar Jameso tekstas kviečia skaitytoją į pasaulį žvelgti daugiau ar mažiau Streterio akimis? Ir kas tai per požiūris? Ar pasaulis atrodo teikiąs įdomių istorijų Spinozos numanomo skaitytojo, ar tekste numanomo autoriaus požiūriu?)[55]

Klausdami visų šių dalykų, tolydžio galėtume paklausti ir apie bendrą autoriaus kalbą, apie vaizduojamą personažų veiklą bei apie paties skaitytojo veiklą – apie *dalyvaujančias asmenybės dalis*. Kas kiekvienu atveju veikia arba pradeda veikti? Vien tik protas? Ar taip pat ir jausmai, vaizduotė, suvokimas, troškimas? Iš principo gali būti skirtingi atsakymai skirtingais lygmenimis, kuriuos jau esame minėję. Antai Senekos tekstas vaizduoja pyktį, tačiau taip, jog pykčio, regis, savaime neišreiškia ir skaitytojui jo nesužadina. Tiesą sakant, vaizdavimas kelia tokį pasibjaurėjimą, jog, be abejonės, skaitytoją nutolins nuo pykčio. Antra vertus, dažnai atsakymai tarpusavyje susiejami kviečiant tapatintis su vaizduojamais potyriais – Streterio smalsumui ir jo sudėtingiems jausmamas virstant paties skaitytojo nuotykiu; Spinozos skaitytojui imantis intelektinės veiklos, kuri vaizduojama tekste; Deivido meilei ir baimei virstant mūsų asmenine meile ir baime, nes linkstame jį mylėti ir su juo tapatintis.

Taip pat koks atrodo esąs *bendras* teksto *pavidalas ir tvarka* ir kaip ir kiek autorius valdo medžiagą? Ar, pavyzdžiui, jis iš pačių pradžių paskelbia apie savo ketinimus ir tada kaip tik juos ir vykdo? Ar užmezga atsargesnį ir ne tokį kontroliuojantį santykį

[54] Šią frazę vartoja Thomas Nagelas, apibūdindamas tam tikrą mokslinio objektyvumo sampratą ir jai pritinkamą perspektyvą: žr. *The View from Nowhere* (Oxford, 1986).

[55] Dėl požiūrio ir su juo susijusių sąvokų pasakojimo analizėje žr. G. Gennette'o diskusiją veikale *Narrative Discourse*, trans. J. E. Lewin (Oxford and Ithaca, N.Y., 1980).

su turimu reikalu – tokį, kuris yra atviras staigmenai, apstulbimui bei pasikeitimui? Ar iš pačių pradžių žinome, koks bus teksto pobūdis ir bendras pavidalas? O kaip tekstas kuriamas, kokius metodus naudojant? Ar esama kokios istorijos? Kokio argumento?

Taip pat kiek balsai, kurie su mumis šnekasi, teigia tam tikrus dalykus – kaip atrodo, kokia vertė numanomai ar atvirai tiems teiginiams suteikiama? Kad esą žinoma, jog jie yra teisingi? Ar paprasčiausiai jais tikima? Kas parodoma esant tokio žinojimo ir įsitikinimo pagrindu? Ar tvirtinama, jog tiesos galiojančios visą laiką, ar tik tam tikru laikotarpiu? Visoje visatoje? Ar vien tik žmogaus pasaulyje? Arba tik tam tikrose visuomenėse? Ir taip toliau. Kiek ir kokiais būdais tekstas išreiškia suglumimą ir dvejojimą?

Taip pat ar tekstas teikia malonumo?[56] Jeigu taip, tai kokį malonumą išgali suteikti teksto sandara? Kas duota suprasti apie šį malonumą, jo atmainas, jo ryšius su gerumu, su veikimu, su pažinimu tekste ir per tekstą? Deivido Koperfildo pasakojimas tiek teikia skaitytojui gyvybingo juslinio malonumo, tiek (vėliau) komentuoja juslinio malonumo svarbą etiniame gyvenime. Teksto malonumas atrodo šiltas ir dosnus, bet taip pat grėsmingai vylingas: tarp jo ir tam tikros dorovinės tvirtybės jaučiame atsirandant įtampą. Seneka, naudodamas galingai suręstą pasmerkimo retoriką, siūlo griežtesnį ir solidesnį pasitenkinimą. Tai savitvardos pasitenkinimas; ir numanome, kad jis išgyvenamas sumokėjus tam tikrą kainą, kadangi reikalauja iš mūsų atsisakyti dalies savęs.[57] Spinozos tekstas teikia ypatingą intelektinį malonumą – malonumą tiksliai žinoti, koks yra kiekvienas daiktas ir kaip jie visi susiję. Šis malonumas irgi turi savo kainą: mat jis prašo mūsų atitolti nuo visų santykių, kuriuos dabar esame užmezgę su objektais, tekstais, vieni su kitais. Jameso tekstas pajėgus suteikti malonumą, kurį išgyvename giedrai ir subtiliai susidurdami su savo pačių apstulbimu, savo meile atskirybėms, savo gyvenimo nuotykio suvokimu. Jis irgi pačia savo forma prašo mūsų šio to atsisakyti – pretenzijos tikrai ir iš anksto žinoti, koks yra gyvenimo tikslas. Taigi kiekvienu minėtu atveju, formai suteikiant pavidalą turiniui, išvystame, kad tekstas žadina atitinkamos rūšies malonumą. (Daugelis dabartinės dorovės filosofijos tekstų, priešingai, apskritai neteikia jokio malonumo – jokios rūšies malonumo, deramo ar nederamo.)

Kiekvienas šių tekstų turi siužetą ar siužetus, o šiužeto traktavimui tekste būdingos tam tikros formalios ypatybės. Taigi norime žinoti, kaip tekste šnekama apie tai, apie ką renkamasi šnekėti. Pirmiausia *nuoseklumas*: kiek dėmesio tekste skiriama tam, kad pasakojant siužetą, nesvarbu, kokį, nebūtų prieštaravimų? Jeigu esama regimų prieštaravimų, kaip jie traktuojami ir ką jais norima parodyti?

[56] Už turiningas pastabas šia tema jaučiuosi dėkinga Corai Diamond. Dėl santykio tarp teksto ir troškimo atmainų žr. Peterio Brookso *Reading for the Plot* (žr. išn. 4).

[57] Dėl Senekos žr. Nussbaum, „The Stoics on the Extirpation of the Passions," *Apeiron* 20 (1987), 129–177, ir „Serpents in the Soul: A Reading of Seneca's *Medea*," rengiama spaudai jubiliejiniame straipsnių rinkinyje, skirtame Stanley'ui Cavellui, ed. T. Cohen et al., (Texas Tech University Press, 1990).

Tada *bendrumas*: kokiu mastu tema apibūdinta vartojant bendrą terminiją ir laikoma bendrų teiginių objektu? Antra vertus, kokiu mastu ir kaip pavieniai žmonės, vietovės ir kontekstai įtraukiami į tuos teiginius? Kaip pavyzdžiai to, kas dar bendriau, ar kaip kažkas, kas nesupaprastinamai neprilygstama? Ar Novatas ir Seneka yra atskirybės tokiu pačiu būdu, kokiu Deividas ir Streteris? Bet kuriuo atveju kodėl Seneka savo broliui rašo taip itin apibendrintai ir abstrakčiai? Ką reiškia faktas, kad Spinozos tekstas apskritai nepasakoja istorijos apie atskirybes?

Tada *tikslumas*: kiek stengiamasi, kad tekstas būtų tikslus siužeto atžvilgiu? Kiek miglotumo ar neapibrėžtumo jis įsileidžia? Ir *kokį* tikslumą jis laiko sau tinkamu dalyku? Tikslumas filosofiniame tekste, kuris parašytas *more geometrico*, tėra vienoks tikslumas. Dickenso ir Jameso sakiniuose yra kitoks, kokio (apgalvotai) nėra Spinozos sakiniuose. Mat jais gyvybingai, subtiliai niuansuojant pagaunamos etinio patyrimo peripetijos, kurių abstraktesnis tekstas neperteikia (arba nespėja perteikti). Atitinkamos rūšies tikslumo (kaip sufleruoja Dickenso ištraukos pradžia) galima siekti net įžvalgiai apibūdinant tai, kas paslaptinga arba neaišku.

Tekstai kelia klausimus ir į juos atsako, siūlo reiškinių, kuriuos įvardija, *aiškinimus*. Kiek šio dėmesingumo aiškinimui rodoma aptariamame tekste? Kokio pobūdžio aiškinimų siekiama ir kur aiškinimas baigiasi? Gamtos mokslas, istorija, psichoanalizė – kiekvienas jų siūlo skirtingą aiškinimo modelį. Kaip mūsų tekstai siejasi su šiais [modeliais] ir kitomis normomis?[58] Kuo skrupulingos Deivido Koperfildo pastangos papasakoti skaitytojui apie tai, kaip jo gyvenime radosi kiekvienas įvykis, skiriasi nuo Spinozos pastangų aiškinti dedukciškai? Ką kiekvienas jų duoda mūsų supratimui ir gyvenimui?

Visą tą laiką, išsaugodami glaudų ryšį su šiais ir kitais formaliais klausimais, privalome klausti, kas paprastai vadinama turiniu. Ką, regis, aptariamas tekstas sako arba rodo *apie* žmogaus gyvenimą, *apie* pažinimą, apie asmenybę, apie tai, kaip gyventi? Ir kaip šie teiginiai siejasi su teiginiais, skelbiamais pačios formos? Dažnai (kaip kiekvienu minėtų atvejų) aptinkame nuoseklumą ir abipusį paaiškinimą. Deividas Koperfildas rašo su tokiu dėmesingumu, kokį pats giria. Seneka veda pašnekovą (ir skaitytoją) tolyn nuo aistros, šią pasmerkdamas. Spinoza puoselėja intelektinį džiaugsmą, apie kurį netrukus prabils. Jameso tekstas visuminiu požiūriu iliustruoja tam tikros rūšies sąmoningumą, apie kurį dažnai šneka pagiriamai. Bet akivaizdu, jog nebūtina, kad taip nutiktų kaskart. Tekstas gali tvirtinti vienaip, o jo stilius visai kitaip. Kartais taip yra dėl padrikumo. Tačiau kartais kyla įdomi įtampa: mat savo forma ir stiliumi, išreikšdami ir kurstydami potroškius, tekstai gali sukilti prieš savo pačių oficialų turinį arba užginčyti gyvenimo pagal šį turinį galimybę.

[58] Literatūros ir psichoanalizės teorijos santykis yra plati ir svarbi tema. Dėl dvejopo [šio santykio] traktavimo žr. Brooks, *Reading for the Plot*, ir Wollheim, *Art and Its Objects*. Taip pat žr. Wollheim, „Incest, Parricide, and the Sweetness of Art," 1987 m. vasarį Brauno universitete perskaityta paskaita, rengiama spaudai. Dvi šią sritį atspindinčios straipsnių rinktinės – tai *Literature and Psychoanalysis*, ed. Shoshana Felman (Baltimore, Md., 1982) ir *Literature and Psychoanalysis*, ed. E. Kurzweil and W. Phillips (New York, 1983).

Šį klausinėjimą derėtų plėtoti keliais skirtingais formaliosios analizės lygmenimis. Mums reikia galvoti apie *žanrą*, taip pat apie tekstus kaip apie esamo žanro plėtotes (arba naujus apibrėžimus, arba vidinius pasipriešinimus).[59] Sprendimas rašyti romaną, o ne traktatą, savaime išreiškia tam tikrus požiūrius bei įsipareigojimus. Tačiau taip pat apsvarstytinas atskiro kūrinio santykis su tam pačiam žanrui priklausančiais pirmtakais ir varžovais: mat nesama tokio dalyko kaip „romanų romanas"; ir kai kurie romanai, kuriuos aptarsime, yra kritiški nusistovėjusios to žanro rašysenos atžvilgiu. Mat net Beckettas, radikaliai kritikuodamas romaną, rašo tam tikrų lūkesčių ir potroškių fone, kuriuos iškoduoti mums leidžia tik tam tikra žanro sąvoka. Tai iš tikrųjų reiškia, kad kiekvienu atveju privalome žiūrėti, kas slypi po šia bendra sąvoka bei daug konkrečiau nagrinėti formalias ir struktūrines prieš mus atsiveriančio kūrinio ypatybes. Čia mes keliame plačius klausimus apie sandarą: pavyzdžiui, apie herojaus arba herojės vaidmenį, skaitytojo tapatinimosi prigimtį, apie tai, kokiu būdu tekste pasireiškia autoriaus suvokimas, apie laikinę romano sandarą. Taip pat keliame klausimus, kurie dažniau vadinami stilistiniais, tokius kaip: koks sakinių pavidalas ir ritmas? kokios metaforos yra vartojamos ir kokiuose kontekstuose? koks žodynas pasirinktas? Kiekvienu atveju turėtų būti stengiamasi šiuos stebėjimus susieti su besiplėtojančia kūrinio samprata ir ja išreiškiamu gyvenimo suvokimu.

E. Etinis Aristotelio požiūris

> Mūsų aistra bendrybėms turi kitą svarbų šaltinį – tai mūsų įsikibimas į gamtamokslinį metodą. Turiu omenyje metodą, kuriuo gamtos reiškinių aiškinimas suprastinamas iki mažiausio galimo pradinių gamtos dėsnių skaičiaus, o matematikoje – tam tikru apibendrinimu suvienijamas skirtingų temų traktavimas. Filosofai priešais save nuolatos regi gamtamokslinį metodą ir neatsispiria pagundai klausimus kelti ir į juos atsakyti taip, kaip gamtos mokslai. Ši tendencija yra tikrasis metafizikos šaltinis, ji veda filosofą į visišką tamsą.
>
> – Ludwig Wittgenstein, *The Blue Book*

Esu sakiusi, kad šiame tome nagrinėjami romanai pateikia savitus atsakymus į klausimą „kaip gyventina?" ir pretenduoja būti filosofiški. Ši samprata yra plėtojama ir grindžiama keliose apybraižose, ypač „Suvokimo įžvalgume", „Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti" ir „Peržengti žmogiškumą". Jos vaidmuo viešame ir privačiame mąstyme ginamas „Suvokimo įžvalgume" bei „Suvokime ir revoliucijoje". Todėl čia glaustai teišvardy-

[59] Dėl iškalbingos žanro sąvokos gynybos ir jos nepašalinamumo jaučiuosi skolinga Ralphui Cohenui, perskaičiusiam puikią paskaitą Kalifornijos universitete, Riversaide, 1988-ųjų gegužę.

siu ryškiausias jos ypatybes, pakomentuodama ryšius tarp šių ypatybių ir romano, kaip literatūros žanro, sandaros. Taigi gyvenimo suvokimas, išreikštas šių romanų sandara, matyt, turi tokių ypatybių, kurios taip pat yra aristoteliškos etinės pozicijos ypatybės[60]:

1. Vertingų daiktų nebendramatiškumas

Nenuostabu, kad šiuose romanuose aptinkame atidumą kokybiniams skirtumams; vargu ar galima įsivaizduoti *literatūros* meną be tokio atidumo. Bet romanas labiau negu kiti žanrai užfiksuoja tokių skirtumų daugialypiškumą ir subtilumą. Romanus vienijanti vizija rodo, kad vienas daiktas nėra tik skirtingas kito daikto kiekis; kad ne tik nėra vienintelės matų sistemos, kuria remiantis būtų galima prasmingai apsvarstyti, kam reikalingi įvairūs geri daiktai, bet nėra net pakankamai negausios tokių matų grupelės. Romanai mums parodo daugybinio kokybinio mąstymo vertę bei turiningumą ir savo skaitytojams sužadina visapusišką kokybinio pobūdžio regėjimą. Romanisto žodynas savo kokybiniu teisingumu yra net įvairesnis, tikslesnis už kartais tokį blyškų, miglotą kasdienio gyvenimo žodyną; romanai aiškiai mums atskleidžia, ko galime siekti tobulindami savo (jau ir taip kokybinį) supratimą. Tiesa, tendencija tapatinti kokybę su kiekybe pastebima romanuose (Ververiai pirmoje romano *The Golden Bowl* dalyje, Dickenso ponai Gradgrindas ir Makkoakamčaildas); tačiau geriausiu atveju į ją žvelgiama kaip į nebrandą, blogiausiu – kaip į beširdiškumą ir aklumą. Pono Gradgrindo bjaurėjimasis romanais buvo gerai pagrįstas.[61]

1a. Konfliktuojančių saitų ir priedermių visuotinumas

Veikiančiajam, kuriam „tas pats dalykas niekada neišeis kaip kas nors kita", mažai belikę lengvų kompromisų ir daugelis pasirinkimų bus paženklinti tragiškumo. Rinktis tarp 50 ir 200 dolerių, kai negalima turėti abiejų banknotų, nebaisiai skausminga: tai, ko atsisakoma, paprasčiausiai yra skirtingas kiekis to, kas gaunama. Rinktis tarp dviejų kokybiškai skirtingų poelgių ar įsipareigojimų, kai aplinkybės neleidžia rinktis abiejų, yra arba gali būti tragiška – iš dalies todėl, kad dalykas, kurio atsisakoma, nėra toks pat, kaip gaunamas dalykas. Romanas kaip žanras yra smarkiai įsitraukęs į tokių konfliktų vaizdavimą – konfliktų, kurie randasi tiesiai iš romano atsidavimo aprašyti netaikant bendro mato ir suteikti svarbos etinėms aplinkybėms.

[60] Dabartiniams filosofams, ginantiems su čionai mano aprašoma pozicija glaudžiai susijusias pozicijas, priklauso David Wiggins (žr. išn. 40); Bernard Williams (anksčiau, išn. 40); Cora Diamond (žr. išn. 40); John McDowell, „Virtue and Reason," *The Monist* 62 (1979), 331–350; ir kai kuriais klausimais Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, 1989). Dėl giminingos diskusijos, skirtos Aristoteliui, žr. *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. Rorty (Berkeley, 1980) ir N. Sherman, *The Fabric of Character* (Oxford, 1989). Taip pat žr. L. Blum, *Friendship, Altruism, and Morality* (London, 1980).

[61] Dėl argumento prieš bendramatiškumą žr. „Suvokimo įžvalgumą", „Platoną apie bendramatiškumą", „Netobulus krištolus"; taip pat *Fragility*, sk. 4, 6, 10. „Suvokimo įžvalgume" teiginys, esą vertybės yra bendramatės, skaidomas į kelis atskirus teiginius, kurių tarpusavio santykis tiriamas; išnašose nurodomos dabartinės filosofinės analizės.

Žinoma, tokias dilemas būtų galima apibūdinti glaustai, duodant vaizdžiai aprašytą pavyzdį. Tačiau „Netobuluose krištoluose" argumentuoju, jog tiktai sąlygiškai ilgai stebėdami rinkimosi ir saitų užmezgimo braižą – kaip tai būdinga romanams – galime suprasti, kad tokie konfliktai yra persmelkę žmonių pastangas gyventi gerai.[62]

2. Pirmenybė suvokiniams (pirmenybė atskirybėms)

Šiose apybraižose, taip pat romanuose sureikšminamas etinis gebėjimas, kurį, sekdama Aristoteliu ir Jamesu, vadinu „suvokimu". Turiu galvoje gebėjimą akylai ir atsakingai įžvelgti pagrindines konkrečios padėties ypatybes. Aristotelis aiškina, kad šis gebėjimas sudarąs praktinės išminties šerdį ir kad ne tik esąs įrankis pasirenkant teisingą poelgį ar darant teisingą pareiškimą, bet ir savaime tampąs etiškai vertinga veikla. Panašų argumentą aptinku Jameso kūryboje, kai jis be paliovos pabrėžia uždavinį „subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti". Ir čia šis pasiryžimas, atrodo, yra neatskiriama romano, kaip žanro, dalis.

Daug pasakytina apie šių konkrečių suvokinių ir bendrų taisyklių bei kategorijų santykį: mat čia minėtą požiūrį nesunkiai būtų galima neteisingai suprasti. Tiek Aristotelio, tiek Jameso atveju labai aišku, kad viena dingstis suvokimui pabrėžti – tai noras parodyti, kokia šiurkšti yra dorovė, paremta išimtinai bendromis taisyklėmis, ir reikalauti iš etikos daug subtilesnio atsako į konkretybes, įskaitant ypatybes, kurios lig tol buvo neregėtos ir todėl negalėjo turėti savo vietos jokioje ankstesnėje taisyklių sistemoje. Norėdami šitai įteigti, tiek Aristotelis, tiek Jamesas pasitelkia improvizacijos metaforą. Tačiau nepaisant to, suvokimo dorovėje milžinišką reikšmę kreipiant poelgius viena ar kita linkme turi taisyklės ir bendros kategorijos, kaip mėginu parodyti „Suvokimo įžvalgume" ir „Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti". Visa tai priklauso nuo kiekvieno žmogaus atsakymo į klausimą, *kokią* reikšmę jos turi ir kaip jomis naudojasi veikiančiojo vaizduotė.[63]

Aristotelio darbuose ir jam skirtose mano diskusijose atskiras suvokinys, turintis pagal šią sampratą pirmenybę prieš nustatytas taisykles bei principus, yra priešpriešinamas tam, kas *bendra* ir *visuotina*.[64] Svarbu šias dvi idėjas išskirti ir tiksliai suprasti, kaip kiekvienos jų atžvilgiu reiškiasi „atskirybės pirmenybė". Aristotelis, argumentuodamas prieš *bendrumą* (prieš bendras taisykles kaip *pakankamas* teisingam pasirinkimui), nurodo esant būtina visiškai tiksliai ir *konkrečiai* apibrėžti etines pro-

[62] Dėl konflikto ir jo ryšio su bendramatiškumu žr. „Suvokimo įžvalgumą", „Platoną apie bendramatiškumą" šioje knygoje; *Fragility*, sk. 4.

[63] Dėl atskirybių suvokimo žr. „Suvokimo įžvalgumą", „Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti", „Suvokimo pusiausvyrą", „Suvokimą ir revoliuciją" ir „Stirforto ranką" šioje knygoje. Dėl giminingos filosofinės diskusijos žr. anksčiau cituotus Wigginso ir McDowello darbus; taip pat M. de Paul, „Argument and Perception: The Role of Literature in Moral Inquiry," *Journal of Philosophy* 85 (1988) 552–565; L. Blum, „Iris Murdoch and the Domain of the Moral," *Philosophical Studies* 50 (1986) 343–367, ir „Particularity and Responsiveness" iš *The Emergence of Morality in Young Children*, ed. J. Kagan and S. Lamb (Chicago, 1987).

[64] Dėl bendrumo ir visuotinumo taip pat žr. „Suvokimo įžvalgumą" ir apybraižos „Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti" baigiamąją pastabą.

blemas, kurioms reikia skirti dėmesį, ir su jomis susijusius sprendimus. Jis primygtinai teigia esant reikalinga padaryti, kad dėmesys būtų skiriamas trims svarbiais laikomais dalykams, kurių nepaiso bendri principai, nustatyti iš anksto atskiro atvejo atžvilgiu.[65]

(a) *Naujos ir nenumatytos ypatybės.* Įrodinėdamas, kad bendri principai, sukurti apibendrinti daugybę praeityje regėtų atvejų, pasirodys nepakankami norint, kad veikiantysis pasiruoštų tinkamai elgtis susiklosčius naujoms aplinkybėms, Aristotelis pritaikė etinio sprendimo ir jūrininko arba gydytojo meno analogiją. Kiek mokome veikiančiuosius galvoti, kad etinis sprendimas paprasčiausiai priimamas taikant tokias iš anksto suformuluotas taisykles (kiek mokome gydytojus galvoti, kad visa, kas jiems reikalinga žinoti, yra vadovėlyje), tiek juos prastai paruošiame tikrajai gyvenimo tėkmei bei būtinumui būti sumaniems susidūrus su jo staigmenomis.

(b) *Svarbių ypatybių įsišaknijimas kontekste.* Aristotelis ir Jamesas siūlo mintį, kad paprastai esminė sąlyga norint deramai išvysti bet kurią vieną atskiros situacijos ypatybę – tai išvysti jos santykius ir ryšius su daugybe kitų sudėtingo bei konkretaus jos konteksto ypatybių. Tai dar vienas būdas, kaip staigmena patenka į etikos pasaulį; ir čia darsyk bendros formuluotės dažnai pasirodo esančios pernelyg šiurkščios.

Atkreipkite dėmesį į tai, kad nei viena, nei kita šių ypatybių netrukdo aristoteliškajam etiniam požiūriui esmingai domėtis visuotinybėmis bei etinių vertinimų suvisuotinamumu. Turėdamas omenyje šias ypatybes, aristotelininkas visai galėtų manyti ir paprastai mano, kad jeigu tos pačios aplinkybės su visomis tomis pačiomis svarbiomis kontekstinėmis ypatybėmis vėl pasikartotų, tai vėl būtų teisinga taip pat pasirinkti.[66] Tiesą sakant, šitai dažnai sudaro dalį pateisinimo, kad pasirinkimas esąs teisingas. Aristotelininkas nurodys, kad pripažinus svarbiomis tiek daug konteksto, istorijos ir aplinkos ypatybių, kiek jų pripažįsta šis požiūris, nėra tikėtina, kad gautos (labai tiksliai apibūdintos) visuotinybės būsiančios naudingos elgesio gairės. Jos tikrai nesusistemins ir nesupaprastins [tų ypatybių], kaip daugelyje filosofinių požiūrių daro etinės bendrosios sąvokos. Tačiau pripažindami, jog sudėtingi Jameso vertinimai daugeliu atvejų yra galimi suvisuotinti, pripažįstame kai ką svarbaus apie tai, kokiu būdu romanas etiškai šviečia bei žadina etinę vaizduotę. Tačiau netgi labai konkrečiai visuotinybei iškyla sunkumas po trečiojo aristoteliškojo argumento atskirų suvokinių naudai.

(c) *Etinis atskirų žmonių ir santykių svarbumas.* Atsiliepdamas į Henry'io Jameso romaną, dažnai skaitytojas gali padaryti nutylėtą išvadą: „jeigu koks nors žmogus patektų į pakankamai panašias aplinkybes, į kurias čia yra patekęs šis veikėjas, tai pagrįstai galėtų pasirinkti tuos pačius žodžius ir poelgius“. Tačiau šie išprotavimai gali įgauti du pavidalus. Pavyzdžiui, jeigu pagalvojame apie sceną tarp Megės ir jos tėvo, kuri yra apybraižos „Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti“ tema, galėtume protauti maždaug taip: „Jeigu asmuo panėšėtų į Megę ir turėtų lygiai tokį patį tėvą kaip Adamas ir jų santykiai

[65] Žr. „Suvokimo įžvalgumą“ ir *Fragility*, sk. 10.

[66] Šiuo atžvilgiu ši pozicija primena tą, kurią gina R. M. Hare'as (anksčiau išn. 16), reikalaudamas suvisuotinamumo, bet primygtinai teigdamas labai konkrečias visuotinybes. Hare'o pozicijai skirta tolesnė diskusija, taip pat žr. apybraižos „Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti“ pastabą šioje knygoje.

bei aplinkybės būtų lygiai tokios pačios, tai darkart pasiteisintų tokie patys poelgiai". Bet taip pat galėtume spręsti ir taip: „Kiekvienam derėtų apmąstyti konkrečią savo paties santykių su konkrečiais savo tėvais istoriją, savo ir jų bruožus ir pasirinkti kaip Megė, įsiklausant į tai, kas konkretu". Pirmoji visuotinybė, nors nelabai pravarti gyvenime, vis dėlto yra reikšminga: mat išvysti tai, kas teisinga Megės pasirinkimuose, galima tiktai išvydus, kaip tie pasirinkimai atsiliepia į aprašytąsias jos konteksto ypatybes. Tačiau antrasis sprendimas yra ne mažiau svarbi romano ir skaitytojo sąveikos dalis – Prousto žodžiais, skaitytojams virstant savo pačių skaitytojais. Ir atrodo, kad šis sprendimas ragina skaitytoją žengti anapus aprašytųjų ypatybių ir apmąstyti savo paties atvejo atskirybes.

Bet tarkim, žmogus aptiko savo paties atvejo aprašymą – ar tai savo ruožtu sukurtų konkrečią visuotinybę, kuri įtrauktų viską, kas etiškai svarbu? Romanai leidžia suprasti, kad taip yra ne visada. Pasakojimas apie Megės santykius su tėvu leidžia suprasti, jog galimos aprašyti ir suvisuotinti savybės – ne viskas, kas yra svarbu. Mat juntame Megės ir Adamo meilės gelmę ir kokybę ir, mūsų manymu, [ta meilė] nepakęstų, jeigu kas norėtų pakeisti ją klonu, net jei šis turėtų visas tas pačias aprašomas ypatybes. Ji myli *jį*, o ne tik jo savybes, arba myli jį nepaisydama tų savybių – kad ir kaip paslaptinga šitai būtų.[67] Ir skaitytojas yra kviečiamas mylėti tokiu pat būdu. Negana to, romanai vaizduoja žmogaus gyvenimą turint vieną iškilią ypatybę: jis gyvenamas tiktai kartą ir tik viena linkme. Taigi įsivaizduoti tų pačių aplinkybių ir asmenų kartojimąsi – tai įsivaizduoti, kad gyvenimas nėra toks, koks jis iš tikrųjų yra. O tai keičia padėtį. Pasak Nietzsche's, siūliusio tokį minties eksperimentą praktinio pasirinkimo kontekste, tokia galvosena mūsų poelgiams prideda reikšmės, kurios tikrasis gyvenimo sąlygiškumas prideda tik retai, – svarumo sukūrus pasaulį amžių amžiams. Antra vertus, Aristotelis leidžia suprasti, kad sumenkės tam tikro *pobūdžio* įtampa: mat jis mano, jog mintis, kad (pavyzdžiui) žmogaus vaikai yra „vieninteliai turimi", yra svarbus jo meilės tiems vaikams sandas ir kad be nepakeičiamumo minties didele dalimi bus pakirsta šios meilės vertė bei motyvuojanti galia. Šios įtampos nebuvimas visuomenėje (idealiame Platono mieste), jo manymu, mums teikia pakankamą pagrindą atmesti šį požiūrį kaip normą.[68] Taigi Megė turi suvokti, kad jos meilės dalis – kad nebūtų priimtinas joks kiekybiškai panašus pakaitalas, o jos žmogiškos padėties dalis – kad lygiai tie patys dalykai niekada nesiras darsyk, kad ji teturi vieną tėvą, kuris gyvena vienintelį kartą. Tad atrodytų, jog suvisuotinamumas nesąlygoja kiekvieno pasirinkimo matmens; būna, kad širdis tyli, ir stojus šiai tylai [suvisuotinamumo] reikalavimai negali ir neturėtų būti girdimi. (Taip pat žr. „Suvokimo įžvalgumą" ir „Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti" paskutinę išnašą.)

Šios mintys apie meilę atveda mus tiesiogiai prie trečiosios aristoteliškosios sampratos ypatybės.

[67] Daug kas čia priklauso nuo individo sampratos ir kokius dalykus ta samprata laikanti esminiais: dėl diskusijos apie paslaptį ir sunkumus, į kuriuos čia patenkame, žr. „Meilė ir individas" šioje knygoje.

[68] Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius (Vilnius: ALK/ Pradai, 1995), 341 skyrelis. Žr. diskusiją apie šį požiūrį: Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being*, trans. Michael Henry Heim (London & Boston, 1984). Dėl aristoteliškojo požiūrio, aptariamo „Suvokimo įžvalgume" ir *Fragility*, sk. 12, žr. *Pol.* 1262B22-3.

3. *Etinė jausmų vertė*[69]

„Bet romanai jausmus ir vaizduoja, ir išjudina: taigi mūsų susitikimą su jais aptemdo iracionalumas. Todėl tikėtina, kad jie neprisidės prie racionalaus apmąstymo." Joks kitas priekaištas nebuvo taip dažnai išsakomas literatūriam stiliui ir joks kitas nebuvo jam toks žalingas [kaip šis]. Sakoma, kad jausmai esą nepatikimi, gyvuliški, vylingi. Jie nutolina nuo šalto apmąstymo, kuris vienintelis galįs pateikti apsvarstytą sprendimą.[70] Be abejonės, romanas kaip žanras yra stipriai susisaistęs su jausmais; su skaitytojais jis sąveikauja iš principo per jausmus. Taigi į šį iššūkį privalu atsiliepti.

Svarbiausias šių apybraižų tikslas – tai ginčyti šį požiūrį į racionalumą ir drauge su Aristoteliu pasiūlyti mintį, kad praktinis protavimas, kurio nelydi jausmai, nėra pakankamas praktinei išminčiai; kad jausmai nėra mažiau patikimi už intelektinius skaičiavimus, o dažnai – labiau patikimi ir ne tokie apgaulingi bei vylingi. Tačiau labai svarbu, kad prieš nerdami gilyn į šią problemą įsidėmėtume, jog tradicinis priekaištas iš tikrųjų yra du labai skirtingi priekaištai, nekart supainioti kai kuriose dabartinėse šios polemikos versijose. Pagal pirmąją priekaišto versiją jausmai esantys nepatikimi ir blaškantys, nes jie apskritai nesusiję su suvokimu. Pagal antrąjį priekaištą jie daugiausia susiję su suvokimu, tačiau įkūnijantys tokį požiūrį į pasaulį, kuris faktiškai esąs neteisingas.

Taigi pagal pirmąjį požiūrį jausmai esantys aklos gyvuliškos reakcijos, panašios į kūno jutimus arba jiems tapačios – jutimus, kurie iš prigimties nesumišę su mintimi, neišrankūs ir nepaklūstantys protavimui. Ši priekaišto versija remiasi labai skurdžia jausmo samprata, kuri neatlaiko jokio nagrinėjimo. Ji turėjusi tam tikros įtakos, tačiau mūsų dienomis ją tvirtai atmetusios suvokimo psichologija, antropologija, psichoanalizė ir net filosofija – ką jau kalbėti apie patį mūsų gyvenimo suvokimą.[71] Nesvarbu, kad minėti dalykai tarpusavyje labai skiriasi, toliau analizuodami tokius jausmus kaip baimė, sielvartas, meilė ir gailestis, visi jie sutaria dėl to, kad šie jausmai yra taip glaudžiai susiję su įsitikinimais, kad kintant įsitikinimams kinta jausmai. Darydami šią išvadą, iš tikrųjų jie grįžta prie Aristoteliui ir daugeliui graikų filosofų bendros jausmų sampratos. Mat visi jie manė, kad jausmai nėra paprasčiausiai akli jausmų protrūkiai, atpažįstami ir vienas nuo kito atskiriami tik pagal juntamą jų

[69] „Suvokimo įžvalgume" kartu su nuoroda į Aristotelį pateikiamas lygiagretus argumentas dėl vaizduotės, kaip reikalauja išsami pozicijos plėtotė.

[70] Vakarų filosofinėje tradicijoje šis argumentas prasideda Platonui kritikuojant retoriką *Gorgijuje*; jį įtakingai plėtoja Locke'as (žr. 8 išn.) ir Kantas. Dėl naudingos kai kurių šio argumento tradicijų santraukos žr. Blum, *Friendship, Altruism* (žr. 60 išn.) ir C. Lutz, *Unnatural Emotions* (Chicago, 1988).

[71] Dėl skirtingų šios pozicijos kritikos tipų žr. antropologijoje Lutz, and R. Harré, ed., *The Social Construction of the Emotions* (Oxford, 1986); psichoanalizėje Melanie Klein darbus; suvokimo psichologijoje, be kitų, James Averill (žr. atitinkamą straipsnį iš R. Harré, ed.); filosofijoje R. De Sousa, *The Rationality of Emotion* (Cambridge, Mass. 1987), B. Williams, „Morality and the Emotions," iš *Problems of the Self* (žr. 40 išn.). Puikus pastarojo meto darbų rinkinys yra *Explaining Emotions*, ed. A. Rorty (Berkeley, 1980).

kiekį; priešingai, jausmai yra išrankios reakcijos, glaudžiai susijusios su įsitikinimais apie daiktų paskirtį ir tai, kas yra svarbu.[72] Pavyzdžiui, pyktis nėra panašus į instinktyvų kūno potraukį. Alkis ir troškulys, regis, išties yra santykinai atsparūs įsitikinimų pokyčiams, tačiau pyktis, regis, reikalauja ir remiasi įsitikinimu, kad žmogų reikšmingai nuskriaudė arba padarė jam žalą kitas asmuo, į kurį tas pyktis nukreiptas. Išsiaiškinus, kad šis įsitikinimas yra neteisingas (ar kad turimo galvoje įvykio iš tikrųjų nebuvę, ar kad žala apskritai buvusi nežymi, ar kad ją padaręs ne tas asmuo), galima tikėtis, kad šitai pašalins pyktį to asmens atžvilgiu. Panašiai galima spėti, kad sielvartą sukelia keletas susijusių įsitikimų savo asmeninių aplinkybių atžvilgiu: kad kažko netekta; kad tai, ko netekta, yra vertinga. Ir vėl tikėtina, kad su šiuo jausmu susijusių įsitikinimų pokytis, kad nutiko tai ir tai, arba to, kas nutiko, svarba yra tokia ir tokia, pakeis arba pašalins jausmą. Meilė, gailestis, baimė ir jų atitikmenys – visi jie panašiai pagrįsti įsitikinimais: visi pripažįsta tam tikrus požiūrius į pasaulį ir į tai, kas yra svarbu.

Esama įvairių, subtiliai besiskiriančių pozicijų (tiek antikinėje diskusijoje, tiek dabartinėje literatūroje) dėl tikslaus santykio tarp jausmų ir įsitikinimų. Tačiau visi pagrindiniai požiūriai tam tikrą įsitikinimą arba įsitikinimus mažų mažiausiai laiko būtina jausmo sąlyga ir dauguma atvejų taip pat sudedamąja to, kas yra jausmas, dalimi. O patys galingiausi aiškinimai toliau argumentuoja, kad jeigu žmogus *iš tikrųjų* pripažįsta tam tikrą įsitikinimą arba suvokia jo esmę, tai jis patirs jausmą: įsitikinimas yra pakankamas jausmui, jausmas – būtinas visiškam įsitikinimui. Pavyzdžiui, jeigu asmuo yra įsitikinęs, kad *X* yra pats svarbiausias asmuo jo gyvenime, ir tas *X* ką tik mirė, jis jaus sielvartą. Jeigu nejaus, tai šitaip bus todėl, kad jis nevisiškai suvokia arba nėra įsisamoninęs, arba stengiasi atmesti šiuos faktus. Panašiai, jeigu *Y sako*, kad rasinis teisingumas jam yra labai svarbus ir taip pat kad jo akivaizdoje ką tik įvyko rasiškai motyvuotas užpuolimas, ir vis dėlto jam nesukyla joks pyktis – šitai darkart skatins mus sudvejoti arba *Y* skelbiamu įsitikinimu, arba jo jausmų neigimo nuoširdumu.[73]

Kadangi šis suvokimo matmuo yra pačioje jausmų sandaroje, labai natūralu žvelgti į juos kaip į protingas mūsų etinės veiklos dalis, atsiliepiančias į svarstymo procesus ir iš esmės reikalingas svarstymui užbaigti. (Dantės *intelligenza d'amore* nėra intelektinis jausmų sučiuopimas; tai yra neprieinamas nemylinčiam supratimas, kurio dalis savaime yra mylėjimas.) Šiuo požiūriu bus tam tikrų kontekstų, kuriuose imantis protingo aiškinimo nesiremiant jausmais iš tikrųjų būtų užkirstas kelias grynai racionaliam sprendimui – pavyzdžiui, žmogui neleidžiant sau sielvartauti arba mylėti, kas yra būtina norint visiškai suprasti tai, kas atsitiko mirus mylimajam. Žinoma, jausmai gali būti nepatikimi – labai panašiai, kaip ir įsitikinimai. Žmonės supyksta, laikydamiesi neteisingų įsitikinimų, kad faktai yra tokie ir tokie arba kad jų svarba tokia ir tokia; turimi įsitikinimai taip pat galėtų

[72] Dėl to žr. *Fragility*, Interlude 2; „The Stoics on the Extirpation"; ir „Pasakojamuosius jausmus" šioje knygoje.

[73] Dėl išplėstos diskusijos apie tai bei vartojamos įsitikinimo sąvokos žr. „Stoikes".

būti teisingi, bet nepagrįsti, arba ir neteisingi, ir nepagrįsti. „Pasakojamuosiuose jausmuose" argumentuojama, kad tam tikros ištisos jausminės kategorijos – anuo konkrečiu atveju žmogaus kaltė dėl savo gimimo ir įsikūnijimo – visuomet yra iracionalios ir nepatikimos, nesvarbu, kur ir kada rastųsi. Tačiau faktas, kad kai kurie įsitikinimai yra iracionalūs, retai vertė filosofus pašalinti visus įsitikinimus iš praktinio protavimo plotmės. Todėl nėra paprasta suprasti, kodėl panašios nesekmės jausmų plotmėje turėjo versti juos atmesti. Ir tiesą sakant, aristoteliškuoju požiūriu, dažnai svarstant jausmai yra labiau patikimi negu atsiję intelektiniai sprendiniai, kadangi jausmai įkūnija kai kurias giliausiai įsišaknijusias mūsų pažiūras į tai, kas yra svarbu, kurias įmantraus intelektinio protavimo metu būtų galima nesunkiai išleisti iš akių.[74]

Šitai mus atveda prie antrojo priekaišto. Mat nors didieji Vakarų filosofinės tradicijos autoriai, rašę apie jausmus (Platonas, Aristotelis, Chrisipas, Dante, Spinoza, Adamas Smithas) sutaria dėl to, kad jausmuose aptinkamas šis suvokimo matmuo, ir nors visi jie neigia, kad jausmai iš prigimties esantys nepatikimi (kaip teigiama pirmuoju priekaištu), vis dėlto kai kurie jų ragina mus neįsileisti jausmų į praktinį protavimą ar net visiškai jų atsikratyti. Platono, stoikų ir Spinozos priekaištai labai skiriasi nuo priekaišto, kuris jausmus tapatina su kūno jutimais; tačiau ir jie ištremia jausmus iš filosofijos. Kokiu pagrindu? Dėl to, kad yra įsitikinę, jog visi sprendiniai, kuriais remiasi pagrindiniai jausmai, yra *neteisingi*. Ši problema smulkiai tyrinėjama apybraižoje „Peržengti žmogiškumą", taip pat gimininguose mano darbuose, skirtuose graikų filosofijai. Tačiau priekaišto šerdį sudaro teiginys, kad jausmai apima vertybinius sprendimus, labai vertingais laikančius dalykus, kurių veikiantysis negali valdyti; taigi jie kaskart pripažįsta baigtinį ir netobulai valdomą žmogaus gyvenimo pobūdį. (Dėl tos pačios priežasties Augustinas, prieštaraudamas stoikams, manė, kad jie priklauso krikščioniško gyvenimo esmei.) Kitaip tariant, šiuo atveju jų atmetimas nieko bendra neturi su faktu, kad jie esantys „iracionalūs" „nesuvokiamumo" prasme. Jie suprantami kaip protavimo pavyzdžiai, kurie, žvelgiant iš tam tikrų savarankiškumo siekių perspektyvos, faktiškai esą neteisingi. Bet tuos siekius ir juos palaikančias pažiūras galima ginčyti – tai ir daroma šioje knygoje. Ir jeigu kitaip pažvelgiama į žmogaus padėtį ir deramus tikslus, tai jausmai grąžinami pripažįstant kai kurias svarbias tiesas apie žmogaus gyvenimą.

Niekas šiame darbe (kartoju) neturėtų būti suprasta taip, kad reikštų jausmų aksiomiškumą.[75] Jie gali būti nepagrįsti arba neteisingi lygiai taip, kaip įsitikinimai. Jie nėra save patvirtinantys etinės tiesos šaltiniai. Tačiau [šiuo] sumanymu išties mėginama atskleisti pirmojo priekaišto nepakankamumą, parodant turiningus ryšius tarp jausmų ir sprendimo. O tiriant meilę ir kitus rizikingus saitus, atskleidžiama

[74] Žr. „Suvokimo įžvalgumą" šioje knygoje ir *Fragility*, sk. 3 apie Kreontą; taip pat C. Diamond, „Anything but Argument?" *Philosophical Investigations* (1982) 23–41.

[75] Dėl šios idėjos kritikos žr. „Pasakojamuosius jausmus" ir „Meilės pažinimą" šioje knygoje.

etinė su antrojo priekaištautojo požiūriu nesiderinanti samprata, kad šis gyvenimo suvokimas esąs geras.[76]

Šitai mus priveda prie ketvirto ir paskutinio, kai kuriomis prasmėmis fundamentaliausio aristoteliškosios sampratos dėmens.

4. *Nevaldomų atsitikimų etinė svarba*

Senosiosios nesantaikos laikais draminė poezija barta už tai, kad savaip konstruodama siužetą leisdavo suprasti, jog įvykiai, kurie nutinka veikėjams be šių kaltės, turi rimtos svarbos veikėjų gyvenimo kokybei ir jog panašių galimybių esama žiūrovų gyvenime. Literatūros kritikai ir gynėjai sutarė, kad siužetui skiriamas dėmesys savaime išreiškia tam tikrą etinę sampratą, kuri nesiderina su Sokrato teiginiu (Platono pripažintu *Valstybėje* kritikuojant tragediją), jog geras asmuo negali būti nuskriaustas. Regis, tiek pat galima pasakyti ir apie pastarojo meto grožinės literatūros pavyzdžius. Šie kūriniai, priklausydami romano žanrui ir jį plėtodami, savo sandara pabrėžtinai įtraukė [į šį žanrą] to, kas paprasčiausiai nutinka, staigmenos, netikėtumo reikšmingumą žmogaus gyvenimui. Jamesas susieja savo domėjimąsi baigtinumu su antikine tragedija, nurodydamas veikėjų gailestį ir baimę dar prieš susiklostant padėčiai. (O jo skaitytojai, „apimti meilės ir dėmesingumo", turi laikyti

[76] Jausmų reabilitavimas praktinio protavimo plotmėje dėl akivaizdžių kultūrinių priežasčių yra iškili tema dabartinėje feminizmo literatūroje: pavyzdžiui, žr. Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass., 1982). Šios knygos argumentas turi daug ryšių su šiuo ir kitais gimininga feministiniais darbais, [nagrinėjamas] problemas jis vaizduoja esant svarbias visiems žmonėms, norintiems gerai mąstyti.

Pastaruoju metu randasi įdomių darbų, skirtų jausmų vaidmeniui teisėje ir teisminiame sprendime. Dėl dviejų skirtingų pastarojo meto pavyzdžių žr. Paul Gewirtz, „Aeschylus' Law," *Harvard Law Review* 101 (1988) 1043–1055, ir Martha L. Minow and Elizabeth V. Spelman, „Passion for Justice," *Cardozo Law Review* 10 (1988) 37–76. Abu šie straipsniai esmingai domisi literatūros ir literatūrinių stilių reikšme teisei ir įžvelgia ryšį tarp šios temos ir jausmų vaidmens. (Neatsitiktinai abu straipsniai taip pat susiję su feminizmu.) Iškalbinga Gewirtz išvada šiuos siekius tarpusavyje suartina:

> Nors neracionalūs jausmai gali iškreipti, apgauti ar nevaldomai liepsnoti, jie yra vertingi, nes taip pat gali atverti, paaiškinti ir praturtinti supratimą. Teisinės sistemos bei į teisinę sistemą įsitraukusių teisininkų, teisėjų ir piliečių vertybes ir laimėjimus formuoja tai, ką teikia jausmai... Šios pastabos leidžia suprasti vieną svarbų ryšį tarp literatūros ir teisės, kuris retai išryškinamas. Literatūra reiškia savo ypatingas pretenzijas į mus, kaip tik puoselėdama tokias žmogiško supratimo rūšis, kurios nėra pasiekiamos vien tik protu, bet taip pat apima nuojautą ir jausmus. Jeigu, kaip galima suprasti iš *Orestėjos*, teisė apima neracionalius dėmenis ir reikalauja nuodugniausio supratimo, tai ugdant teisininką literatūra gali atlikti svarbų vaidmenį. Furijų įtraukimas į teisinę santvarką – o tai atspindi jausminės srities susiejimą su teise – pačią literatūrą susieja su teise ir pabrėžia tą ypatingą vietą, kurią literatūra gali užimti ugdant teisinį mąstymą, kol bus pasiekta šiojo turiningumo bei sudėtingumo pilnatvė. (P. 1050).

Dėl šių problemų taip pat žr. James Boyd White, *The Legal Imagination* (Chicago, 1973), *When Words Lose Their Meaning* (Madison, Wisc., 1984) ir *Heracles' Bow* (Chicago, 1985).

atsitikimus svarbiais ne mažiau negu patys veikėjai.) Proustas mums sako, jog vienas pirminių literatūros meno tikslų – tai parodyti mums akimirkas, kai įprotį pakerta tai, kas netikėta, ir sukelti skaitytojui panašų tikros nuostabos proveržį. Abiejų autorių požiūriu, jų tekstų gebėjimas sužadinti įžvalgą priklauso nuo šios galios pavaizduoti tokius nevaldomus įvykius esant svarbius veikėjams ir padaryti juos svarbius skaitytojui. O Aristotelio samprata, kad teisingą supratimą, kaip žmogus turėtų gyventi gerai, gali sutrukdyti nevaldomi įvykiai, iš tikrųjų yra svarbi etinio supratimo dalis – o ne apgaulė, kaip teigtų platonininkas.[77]

Aristotelio samprata apima požiūrį į mokymąsi, puikiai tinkantį literatūros teiginiams paremti. Mat mokymas ir mokymasis čia nėra vien paprasčiausias taisyklių ir principų mokymasis. Daugiausia mokomasi patiriant tai, kas konkretu. Šis patirtinis mokymasis savo ruožtu reikalauja puoselėti suvokimą ir jautrumą: sugebėjimą iššifruoti padėtį, išskiriant, kas svarbu mąstymui ir elgesiui. Šis veiklus uždavinys – ne technika; jo išmokstama paklūstant pamokymams, o ne formulei. Jamesas įtikinamai leidžia suprasti, kad romanai iliustruoja ir siūlo tokį mokymąsi: iliustruoja jį veikėjų ir autoriaus pastangomis, skatina skaitytoją imtis panašiai sudėtingos veiklos.[78]

Esama dar kito būdo, kaip romanai atitinka aristotelišką požiūrį į praktinį mokymąsi. Aristotelis pabrėžia, kad artimos draugystės ar meilės saitai (kokie sieja šeimos narius arba artimus kokio nors žmogaus draugus) yra be galo svarbūs, užsibrėžus tapti geru suvokėju.[79] Kliaudamasis draugo pamokymu ir leisdamas sau jausmais įsitraukti į to kito asmens gyvenimą bei pasirinkimus, žmogus mokosi regėti anksčiau nepastebėtus pasaulio pjūvius. Šį procesą varo troškimas su draugu dalytis gyvenimu. (Šitai matome iš Asingamų, kurie bendrai suvokia savo padėtį remdamiesi meilingu troškimu gyventi tame pačiame epizode, daryti viską, ką tik gali, kad patenkintų vienas kito poreikius). Jamesas pabrėžia, kad šio pobūdžio yra ne tik romanuose pavaizduoti santykiai, bet ir visas romano skaitymas. Tiek tam tikri veikėjai tampa mūsų draugais, tiek pirmiausia teksto visumoje atskleistas gyvenimo suvokimas darosi mums artimas, jei skaitome „apimti meilės ir dėmesingumo". Pasikliaujame jų pamokymais ir kurį laiką regime pasaulį jų akimis, net jeigu, kaip Dickenso Stirforto atveju, meilė mus nuveda ten, kur nebegalima priimti griežto dorovinio sprendimo.

Skeptiškai nusiteikus būtų galima tuo suabejoti – galvojant, kad meilė iškreipia lygiai tiek ar net daugiau, negu atskleidžia. Tačiau šios apybraižos yra išaugusios iš patirties, kurioje meilės sugebėjimas apšviesti buvo ryškus ir tikras. Apybraižose šitai matyti tiesiogiai per autobiografinius bruožus – kaip mano meilė dukteriai ir jos požiūris į Stirfortą privertė mane peržiūrėti ryšio tarp meilės ir dorovės sampratą; kaip besikeičiančios Hilary'io Putnamo pažiūros per draugystę (nenoriu

[77] Žr. *Fragility*, sk. 8–12.

[78] Dėl mokymosi žr. „Suvokimo įžvalgumą" ir „Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti" šioje knygoje.

[79] Žr. *Fragility*, sk. 12, ir Sherman (žr. 60 išn.).

sakyti, sutarimą, veikiau patiriant gilesnį dalyką už sutarimą) nušvietė mano pačios besiformuojančias pažiūras į politinį gyvenimą. Šitai taip pat matyti iš to, kaip dar kitos neįvardytos ir nedalyvaujančios figūros bei įvykiai įgauna pavidalą šiame tekste ir veda jį prie savų suvokčių. Bet pirmiausia šitai matyti mano santykių su pačiais romanais istorijoje, kuri prasidėjo anksčiau už kone bet kurią kitą meilę ir yra ne mažiau intymi meilė negu bet kuri kita. Besiplėtojanti tų santykių istorija taip pat yra besiskleidžiančios minties, besiformuojančios atjautos istorija.

F. Romanai, pavyzdžiai ir gyvenimas

> ...apie romaną šnekėjau kaip apie ypatingai naudingą dorovinės vaizduotės veiksnį, kaip apie literatūrinę formą, kuri mums tiesiausiai atskleidžia gyvenimo visuomenėje sudėtingumą, sunkumą bei įdomumą ir geriausiai paruošia mus žmogiškajai įvairovei ir prieštaringumui.
>
> – Lionel Trilling, *The Liberal Imagination*

Kas nors galėtų sutikti, kad norint Aristotelio sampratos teiginius gvildenti aiškiai ir išsamiai, reikalingas koks nors tekstas, kitoks negu traktatas – ir dėl dalykų, kuriuos traktatas gali ir negali pareikšti, ir dėl dalykų, kuriuos jis daro ir nedaro savo skaitytojo atžvilgiu. Ir vis dėlto kas nors galėtų dvejoti, ar romanai yra tie reikalingi tekstai. Kyla ir daugiau įvairių klausimų: kodėl šie, o ne kiti romanai? kodėl romanai, o ne pjesės? biografijos? apysakos? lyrinė poezija? kodėl ne filosofų tekstai? Ir pirmiausia, Jameso Streterio žodžiais, kodėl ne „varganas mielas senas gyvenimas“?

Čia privalome darsyk aiškiai pasakyti, kad mūsų rankose pluoštas tyrimų; ir ne visus mūsų klausimus – net apie tai, kaip gyventi, – vienodai gerai nagrinėti remiantis tais pačiais tekstais. Pavyzdžiui, jeigu norėtume apmąstyti religinių įsitikinimų vaidmenį tam tikrai gyvensenai, čia pasirinkti romanai mums mažai tepadės – išskyrus Beckettą, bet ir tas gana ribotai. Jeigu norime apmąstyti klasinius skirtumus arba rasizmą, arba savo santykius su kitomis, skirtingomis negu mūsų visuomenėmis – ir vėl šių konkrečių romanų nepakaks, nors, kaip argumentuojama „Suvokimo įžvalgume“, dauguma romanų kokiu nors būdu telkiasi ties bendru žmoniškumu, vaizduodami draugystės ir tapatybės modelius ir taip prisidėdami prie anų sumanymų įgyvendinimo. Tai, kokius tekstus esu pasirinkusi, išreiškia mano domėjimąsi tam tikrais klausimais ir nepretenduoja įvardyti visų iškilių klausimų.[80] (Dėl keleto

[80] Žinoma, supratimo šiais klausimais būtų galima ieškoti ne tik juose. Taps akivaizdu, kad esu apsiribojusi tik maža vienos literatūrinės tradicijos dalimi; tačiau taip elgdamasi, neturiu mintyje, jog nesama kitų tradicijų, kitų perspektyvų, kurias įtraukti būtų svarbu siekiant visiškai užbaigti šį tyrimą. Šitai dar svarbiau prisiminti, nuo šių klausimų pereinant prie kitų. Mat bus tokių problemų, kurių tyrinėjimas yra absoliučiai esminis, siekiant

profesinių minčių, susijusių su mano tarnyba, žr. „Suvokimo ir revoliucijos“ baigiamąją pastabą.)

Po to dar turėtume aiškiai pasakyti, kad net šiai mažai sumanymo daliai tinka ne visi [tekstai] ir ne vien romanai. Ne visi romanai yra tinkami dėl priežasčių, kurias nurodo tiek Jamesas, tiek Proustas, kritikuodami kitus romanų rašytojus. Jamesas puola visa žinančią George'o Elioto pasakotojo laikyseną už tai, kad pastaroji iškreiptai parodo žmogaus padėtį. Jis taip pat nurodo, kad įprastinis potraukis į dramatiškumą, kuriuo žaidžiama daugelyje romanų, elgiantis neatsargiai gali iškraipyti mūsų santykį su savo pačių kasdieniu gyvenimu, kuriam būdingas banalesnis tikslesnės minties ir jausmo ieškojimas, ne tokios dramatiškos pastangos elgtis teisingai.[81] Prousto Marselis kritiškai nusiteikęs daugelio literatūrinių veikalų, kuriuos skaito, atžvilgiu ir mano, kad juose nepakankamai rūpinamasi psichologine gelme. Ir Proustas, ir Jamesas rašo, sutelkdami dėmesį į smulkius vidinio pasaulio virpesius. Taigi aiškinimas, kurį plėtoju, remdamasi jais, negali automatiškai apimti visų kitų romanistų. Antra vertus, taip pat esu įsitikinusi, jog Jamesas gerai pagrindžia požiūrį, kad iš turimų žanrų romanas geriausiai iliustruoja tai, ką jis vadina „skleidžiamąja dorove“[82]. Jau esu iškėlusi aikštėn kai kurias sąsajas tarp romano sandaros ir aristoteliškojo požiūrio dėmenų; apybraižose apie juos bus aiškinamasi daugiau.

Tinkami yra ne tik romanai, nes (vėlgi kalbant tiktai apie šias konkrečias problemas ir šią sampratą) taip pat pravers daugelis rimtų dramų bei kai kurios biografijos ir apysakos – kiek šie [kūriniai] parašyti stiliumi, kuris pakankamai dėmesio skiria atskirumui ir jausmui, ir kiek jie įtraukia skaitytojus į svarbias ieškojimo bei jautimo veiklas, ypač jautimo, susijusio su jų pačių, taip pat veikėjų galimybėmis. Tik vienu atveju („Meilės pažinimas“) vieno apsakymo sandara buvo pakankamai sudėtinga čionai gvildenamoms problemoms aptarti. Lyrinė poezija, man regis, kelia skirtingus klausimus. Jie svarbūs tęsiant stambesnįjį sumanymą; juos palieku tiems, kurie daugiau negu aš atsidėję poemų analizei. Ateities tyrimams taip pat palieku etinį komiškumo ir satyros vaidmenį tiek romane, tiek kituose žanruose.

Tačiau filosofą, matyt, labiau neramins ne šie klausimai apie literatūros žanrą, o ankstesnis klausimas: būtent kodėl apskritai literatūros kūrinys? Kodėl negalime

visiškai užbaigti dialektinį mūsų sumanymą, kurio nebūtų įmanoma atlikti, naudojantis vien brandžiais Europos ir Šiaurės Amerikos literatūriniais tekstais. Norint, kad mūsų sumanymas bent kiek pasistūmėtų priekin, mums reikės kiek įmanoma geriau suprasti visai kitokių negu mes žmonių, taip pat mažumų ir priespaudą kenčiančių grupių, gyvenančių mūsų pačių visuomenėje, gyvenseną. Ir nors nesutikčiau, esą čia tyrinėjami kūriniai pačia savo kilme yra pasmerkti būti siauri ir šališki, vis dėlto protinga daryti prielaidą, jog nuodugni ir tiksli tokių problemų studija taip pat reikalautų atsigręžti į kitokios kilmės tekstus.

[81] Žr. „Netobulus krištolus“; ir mano „Comment on Paul Seabright,“ *Ethics* 98 (1988) 332–340.

[82] Žr. 7 išn. Akivaizdu, kad diskusijoje apsiriboju turimomis *žodinės* raiškos formomis ir net neketinu apsvarstyti žodžių santykio su vaizdu, muzika ir taip toliau.

tyrinėti tai, ką norime, remdamiesi tais sudėtingais pavyzdžiais, kuriuos dorovės filosofai puikiai moka išrasti. Atsakydami, privalome aiškiai pasakyti, jog šį klausimą keliančio filosofo lig šiol negalėjo įtikinti argumentas apie glaudų literatūrinės formos ir etinio turinio ryšį. Schemiškiems filosofų pavyzdžiams beveik visada stinga geros grožinės literatūros konkretumo, jausminio patrauklumo, prikaustančios intrigos, įvairovės ir neapibrėžtumo; jiems taip pat stinga geros grožinės literatūros gebėjimo paversti skaitytoją dalyviu bei draugu; ir esame argumentavę, jog kaip tyčia dėl šių sandaros ypatumų grožinė literatūra gali atlikti tokį vaidmenį, kokį ji faktiškai atlieka mūsų apmąstymuose ir gyvenime. Kaip sako Jamesas, „viskas, ko reikia – tai pavaizduoti pažeidžiamą ir painią padėtį“[83]. Jeigu pavyzdžiai iš tikrųjų turi šias ypatybes, tai jie savaime yra literatūros kūriniai.[84] Kartais labai trumpas grožinės literatūros kūrinėlis pasirodys pakankama priemonė gvildenant tai, ką šią akimirką čia gvildename; kartais, kaip „Netobuluose krištoluose“ (kur mūsų klausimas siejasi su dalykais, kurie, tikėtina, nutiksią per palyginti ilgą bei sudėtingą gyvenimą), mums reikia romanui būdingo ilgumo ir sudėtingumo. Tačiau nei vienu, nei kitu atveju schemiški pavyzdžiai nepasirodytų pakankami pakaitalai. (Tai nereiškia, kad jie bus visiškai atmesti; mat jie yra naudingi kitaip, ypač siejant juos su kitais etiniais požiūriais.)

Galime pridėti, kad schemiškai dalykus pateikiantys pavyzdžiai pabrėžia skaitytojams tai, ką šie turėtų pastebėti ir laikyti esant svarbu. Skaitytojams jie pateikia etiškai išryškintą aprašymą. Vadinasi, didelė etinio darbo dalis jau yra atlikta, rezultatas „iškeptas“. Romanai yra atviresni, parodantys skaitytojui, ką reiškia ieškoti tinkamo aprašymo ir kodėl tasai ieškojimas yra svarbus. (Antra vertus, jie nėra tokie atviri, kad nesuteiktų pavidalo skaitytojo mintims.) Parodydami „mūsų išties patiriamo nuotykio“ paslaptį ir neapibrėžtumą, gyvenimą jie apibūdina turtingiau bei tikriau – tiesą sakant, tiksliau, negu galėtų pavyzdys, kuriam stinga tų ypatybių; ir jie sužadina tokią etinę skaitytojo veiklą, kuri labiau atitinka gyvenimą.

Bet kodėl ne patį gyvenimą? Kodėl negalime tyrinėti tai, ką norime, gyvendami ir apmąstydami savo gyvenimus? Kodėl, jeigu pageidaujame nagrinėti būtent Aristotelio etikos sampratą, to negalime daryti be literatūros tekstų, apskritai be tekstų – ar veikiau prieš akis turėdami savo pačių gyvenimo tekstus? Čia pirmiausia privalome pasakyti, kad, žinoma, mes taip pat darome ir šitai, tiek tada, kai neskaitėme romanų, tiek (kaip tvirtina Proustas) skaitydami. Tam tikra prasme Proustas yra teisus, į literatūros tekstą žvelgdamas kaip į „optinį instrumentą“, kuriuo naudodamasis skaitytojas ima skaityti savo paties širdį. Tačiau kam tuo atveju mums reikalingi tokie optiniai instrumentai?

[83] H. James, *AN* 65. Dėl Jameso požiūrio į dorovę taip pat žr. F. Crews, *The Tragedy of Manners: Moral Drama in the Later Novels of Henry James* (New Haven, Conn., 1957).

[84] Prie to priartėja Iris Murdoch, pateikdama pavyzdžių savo *The Sovereignty of Good*. Kiti filosofai, artėjantys prie tokio sudėtingumo – tai Bernardas Williamsas (žr. 40 išn.); Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge, 1979); ir Judith Jarvis Thomson, *Rights, Restitution, and Risk: Essays in Moral Theory* (Cambridge, Mass., 1986).

Vieną akivaizdų atsakymą jau pasiūlė Aristotelis: niekada nesame gyvenę pakankamai. Be grožinės literatūros mūsų patirtis yra pernelyg ribota ir pernelyg provinciali. Literatūra ją praplečia, versdama mus apmąstyti ir pajausti tai, kas priešingu atveju nuo jausmų būtų pernelyg atitolę.[85] Kūrinyje *The Princess Casamassima* – mano galva, teisingai – romanų skaitytojo vaizduotė aprašoma kaip tokia, kuri labai vertinga politiniame (taip pat asmeniniame) gyvenime, prielanki plačiam klausimų spektrui, nemėgstanti tam tikrų mėginimų atmesti žmoniškumą. Jis lavina šiuos savo skaitytojų jausmus.

Šią pastabą galime aiškinti ir plėtoti, pabrėždami, jog šioje studijoje romanai nenaudojami kaip „neapdoroto" gyvenimo atraižos: romanai įkūnija įdėmų bei atsargų interpretuojamąjį aprašymą. Gyvenimas yra interpretavimas; bet koks veiksmas reikalauja į gyvenimą žvelgti *kaip* į kažką. Taigi šia prasme joks gyvenimas nėra „neapdorotas", ir gyvendami (kaip teigia Jamesas ir Proustas) tam tikra prasme tampame grožinės literatūros kūrėjais. Dalykas tas, kad kurdami grožinės literatūros tekstą, esame skatinami įsivaizduoti ir aprašyti daug tiksliau, sutelkti dėmesį į kiekvieną žodį, aštriau pajaučiant kiekvieną įvykį – tuo tarpu mūsų tikrasis gyvenimas daugiausia slenka be to ryškesnio įsisąmoninimo ir dėl to tam tikra prasme nėra ligi galo ar visapusiškai gyvenamas. Nei Jamesas, nei Proustas negalvoja, kad kasdienis gyvenimas yra norminis, jiems pritaria ir Aristotelis: pernelyg didelė jo dalis yra buka, rutiniška, nevisai jusli. Taigi literatūra yra ne tik horizontalus gyvenimo tęsinys, suvedantis skaitytoją su įvykiais, vietovėmis, žmonėmis arba problemomis, su kuriomis kitaip jis nebūtų susidūręs, bet taip pat – perkeltine prasme – vertikalus, suteikiantis skaitytojui patirties, kuri yra gilesnė, aštresnė ir tikslesnė už daug ką, kas vyksta gyvenime.

Prie šios pastabos galime pridėti dar tris, susijusias su mūsų, kaip skaitytojų, santykiu su literatūros tekstu bei su skirtumais tarp to santykio ir kitų santykių, į kuriuos gyvenimas mus įtraukia. Kaip dažnai pabrėžia Jamesas, skaitydami romanus patenkame į padėtį, kuri ir panaši, ir nepanaši į mūsų užimamą padėtį gyvenime: panaši ta prasme, kad jausmais prisirišame prie veikėjų, jais gyvename ir įsisąmoniname savo netobulumą; nepanaši, nes nesama tam tikrų iškraipymo šaltinių, kurie dažnai kliudo mūsų svarstymams tikrajame gyvenime. Kadangi istorija nėra mūsų, nepasiduodame „vulgariam" savo asmeninio pavydo arba pykčio „įkarščiui" arba retsykiais akinančiam savo meilės smarkavimui. Kelią mums rodo (etiškai sąmoninga) estetinė nuostata. Tam pritaria Prousto Marselis, tvirtindamas kur kas griežčiau (ir galbūt dėl to ne taip įtikinamai), kad santykį, apibūdinamą tikru altruizmu ir tikru kitoniškumo pripažinimu, galime užmegzti tik su literatūros tekstu ir niekada – su gyvenimu. Kaip matysime, skaitant Dickensą ši pastaba dar labiau komplikuosis; tačiau jos neatmesime. Skaityme slypi kažkas, kas rodo pavyzdį, kaip elgtis.

[85] Mintyje turiu Aristotelio teiginius *Retorikoje* ir *Poetikoje*, ryšį tarp mūsų domėjimosi literatūra ir mūsų troškimo mokytis: žr. *Fragility*, Interlude 2.

Maža to, skaitymas virsta pamokoma veikla ir todėl, kad suburia skaitytojus. Ir, kaip pabrėžia Lionelis Trillingas, suburia ypatingu būdu, sudarydamas ypatingos rūšies bendruomenę, kurioje kiekvieno asmens įsivaizdavimas ir mąstymas, ir jautimas gerbiami kaip doroviškai vertingi.[86] Aristoteliškoji dialektinė veikla apibūdinta kaip visuomeninė arba bendruomeninė pastanga žmonių, kurie gyvena bendrą gyvenimą, stengdamiesi sutarti dėl sampratos, pagal kurią galėtų gyventi drauge. Taigi pavienis kiekvieno asmens patyrimo nagrinėjimas kalbant apie bendrus dalykus gali būti pernelyg privatus ir nebendras – ypač jeigu dorovinę asmens minčių ir jausmų privatumo vertę traktuojame, kaip tai daro visi romanistai, rimtai.[87] Taigi mums reikalingi tekstai, kuriuos skaityti galėtume kartu ir apie kuriuos šnekėtis galėtume kaip draugai, tekstai, prieinami mums visiems. „Mes“ buvimas visur ir „aš“ – kur ne kur vėlyvuosiuose Jameso romanuose, kur iškyla autoriaus balso klausimas, yra itin reikšmingas faktas. Bendruomenę sudaro autorius ir skaitytojai. Šioje bendruomenėje nėra nepaisoma atskirumo ir kokybinio skirtingumo; yra puoselėjamas ir skatinamas kiekvieno privatumas ir įsivaizdavimas. Tačiau kartu pabrėžiama, kad mus dominantis etinis siekis yra gyvenimas drauge.

Ligi šiol primygtinai teigiau, kad nuodugniai parašytuose kūriniuose forma ir turinys neatskiriami. Bet taip pat gyniau romanus, žvelgdama į juos kaip į dalį bendro tyrimo. Akivaizdu, kad jei norėsime jį užbaigti, turėsime aiškiai apibūdinti literatūros kūrinių indėlį ir palyginti [juose išskleistą] gyvenimo suvokimą su tuo, kuris aptinkamas kituose veikaluose. Šiame tyrime pačių apybraižų stilius pasirinktas toks, kad atsilieptų į literatūros kūrinius ir tam tikru mastu pratęstų jų strategiją; tačiau keliose apybraižose (ypač „Meilės pažinime“) aptariamas filosofinis stilius, kuris yra literatūros sąjungininkas, ir nors nėra tapatus literatūros kūrinių stiliams, kreipia skaitytojo žvilgsnį į tokių kūrinių iškiliąsias ypatybes, kad [tų kūrinių] įžvalgos užmegztų santykį su kitomis alternatyvomis, kitais tekstais. Dar mums aiškinantis dialektinį metodą tapo akivaizdu, jog sampratos lygintinos tokiu stiliumi, kuris nėra skirtas aptarti tik vienai kuriai sampratai; bet dabar galime suprasti, kad net norint imtis to su literatūra susijusio dialektinio uždavinio mums reikalingas – dar nė nepradėjus tyrinėti alternatyvių sampratų – toks filosofinis aiškinimas, kuris atvirai parodo tokių kūrinių indėlį gilinantis į mūsų klausimą apie žmones ir žmonių gyvenimą ir [tų kūrinių] santykį su mūsų nuojautomis bei gyvenimo suvokimu.[88] Pagrindėme, jog romanai ir jų stilius yra nepašalinama dorovės filosofijos dalis, suprantant [šią filosofiją] taip, kaip ją suprantame mes. Tačiau savo indėlį romanai įneša santykiaudami su stiliumi, kuris savaime yra daugiau aiškina-

[86] Žr. *The Liberal Imagination* (žr. išn. 34), ypač p. vii–viii 1974 m. „Pratarmėje“.

[87] Subtili privatumo klausimų analizė sąmonės srauto romanuose yra D. Cohn, *Transparent Minds* (Princeton, N.J., 1978).

[88] Šitą pastabą man pirmąkart pateikė Richardas Wollheimas, komentuodamas „Netobulus krištolus“, *New Literary History* 15 (1983) 185–192. Žr. „Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti“ šioje knygoje.

masis, daugiau aristoteliškas. Norint, kad šis aristoteliškasis stilius taptų literatūros sąjungininku ir priartintų skaitytoją prie tokio įvairumo bei sudėtingumo, o ne atitolintų, jis savaime turės žymiai skirtis nuo didelės dalies filosofinės raštijos, su kuria paprastai susiduriame: mat reikės nesupaprastinti, taip pat leisti įsisąmoninti, kad jis pats yra netobulas, ir nurodyti patirtį ir literatūros tekstus kaip sritis, kuriose siektina daugiau tobulumo.[89] Tačiau siekiant parodyti skiriamąsias romanų ypatybes taip, kad šios būtų priešpriešinamos kitų sampratų ypatybėms, jis taip pat turės skirtis nuo romanų stiliaus. Tiek literatūros kūriniai, tiek jų „filosofinė kritika" yra esminės bendro filosofinio uždavinio dalys.

Toks literatūrinio turiningumo ir aiškinamojo komentaro derinys galėtų įgauti daugybę pavidalų. Kai kurie rašytojai – pavyzdžiui Platonas ir Proustas – abu dėmenis įtraukia į vieną literatūrinę visumą. Kai kurie – pavyzdžiui Henry'is Jamesas – į literatūrinį tekstą įtraukia atvirą jų pačių komentarą. Dar kiti filosofai komentatoriai – nuo Aristotelio iki tokių dabartinių figūrų kaip Stanley'is Cavellas, Lionelis Trillingas, Cora Diamond ir Richardas Wollheimas – rašo komentarus kitų sukurtiems meno kūriniams. Nėra vienos taisyklės, kaip tatai darytina. Daug kas priklauso nuo to, kiek filosofas geba pasakoti, bei nuo to, kaip ir kiek jis atsidavęs bendram sumanymui tirti alternatyvias etines sampratas. Tačiau kiekvienu atveju privalu rūpintis, kad komentaro forma ir stilistinės priemonės tai, kas norima pasakyti literatūros tekstu, plėtotų, o ne pakirstų. Taip pat privalu neatmesti galimybės, kad literatūrinis tekstas gali apimti dėmenis, kurie visai išveda skaitytoją už dialektinio klausimo ribų; tiesą sakant, šitai galėtų būti vienas reikšmingiausių [literatūrinio teksto] nuopelnų.

G. Etinio klausimo ribos

> Kam, jeigu ne tau, jaučiu meilę?
> Kam išmintingiausio žmogaus iškiliausią knygą spaudžiu
> Prie savęs, dieną ir naktį slėpdamas savy?
>
> – Wallace Stevens, „Notes Toward a Supreme Fiction"

Šio tyrimo pradiniu tašku renkuosi klausimą „kaip gyventina?" Visos knygos, kurias čia nagrinėju, vienaip ar kitaip kelia šį klausimą. Bet kai kurios jų taip pat kalba apie meilę; o meilė, arba jos prasmingumas, yra jungiamoji šių apybraižų tema. Vadinasi, taip pat klaustina, kiek romanai šaukiasi arba leidžiasi užsklendžiami etikos klausime – antra vertus, kiek jie išreiškia tas ribas peržengiančią sąmonę (ir įvilioja į ją skaitytoją). Šiose apybraižose ir romanuose vis kartojasi tam tikra etinės laikysenos samprata (ar sampratos), laikysenos, kuri būtina deramai keliant tą platų

[89] Dėl labiau išplėtoto šios pastabos aiškinimo žr. „Meilės pažinimą" su nuoroda į Williamą Jamesą. Dėl paties Aristotelio stiliaus žr. *Fragility*, Interlude 2.

etinį klausimą ir atsakant į jį. Ta laikysena dažnai yra glaudžiai susijusi su autoriaus ir skaitytojo laikysena. Taigi mūsų klausimas kiekvienu atveju privalo būti toks: ar ši laikysena yra romano visumą vienijanti laikysena? Arba (tą patį dalyką pasakant dinamiškiau): ar literatūros kūrinys retsykiais neformuoja savo skaitytojo kaip sąmonės, kuri peržengia to klausimo ribas? O jeigu formuoja, tai kaip tai veikia etinį romano indėlį?

Kaip autorius atsakys į šį klausimą (ir kaip tą atsakymą įvertins skaitytojas bei kritikas) – šitai priklausys nuo požiūrio į santykį tarp etinio žiūros taško ir tam tikrų svarbių žmogaus gyvenimo dėmenų – ypač meilės, pavydo, poreikio ir baimės, kurie, atrodo, nėra etikos dalykai ir, galimas daiktas, įtemptai sąveikauja su ja, bei drauge nuo to, kaip jis šį požiūrį išreikš. Autorių, kuriuos čionai aptariu, pažiūros šiuo klausimu skiriasi (ir galbūt taip pat kinta). Mano pačios požiūris į šią probemą taip pat yra pakitęs, skirtingais laikotarpiais vertęs domėtis arba, ieškant aiškumo, remtis vienu romanu arba autoriumi, o ne kitu. Siekdama paaiškinti tam tikrus klausimus, kurie bus iškelti apybraižose, šią raidą, imant bendrai, noriu padalyti į tris tarpsnius (nors iš tikrųjų laiko požiūriu tarpsniai nėra visiškai atskiri). Susitelksiu ties erotinės romantiškos meilės pavyzdžiu.

Taigi pirmuoju tarpsniu buvau įsitikinusi, esą aristoteliškoji etinė laikysena buvo pakankamai plati, kad apimtų kiekvieną gero žmogiškojo gyvenimo sandą, taip pat ir meilę. Taigi pateikiau argumentų, kad nuo siauro dorovinio požiūrio supratimo perėjus prie platesnio aristoteliškojo supratimo ir šiam būdingo klausimo apie gerą gyvenimą, viską, kas įtikinamai priklauso atsakymui į tą klausimą, taip pat ir aistringą meilę, buvo galima apmąstyti ir pajausti klausiant, kaip [tas jausmas] derinasi su kitais dėmenimis ir kaip iš visų jų būtų galima susikurti harmoningą gyvenimą. (Šioje vietoje nurodžiau faktą, jog etiniai Aristotelio veikalai apima daugybę žmogaus gyvenimo pjūvių, kurie, Kanto ir daugelio kitų manymu, patektų už dorovės ribų: sąmojingas pasakojimas, vaišingumas, draugystė, pati meilė. Visi šie dėmenys tvirtai priklauso gero žmogiškojo gyvenimo paieškoms, kaip tokį gyvenimą supranta Aristotelis, ir toliau ieškant gali būti vertinami bei tikslinami.)

Šiuo tarpsniu pabrėžiau faktą, kad Jameso etinės laikysenos samprata atrodanti panašiai plati; kad jo romanus pavidalina, o skaitytoją formuoja sąmonė, kuriai visada žinomas visa ko – veikėjų kloties, siužeto sandaros, pačių sakinių struktūros – ryšys su klausimu apie žmogaus gyvenimą ir kaip jį gyventi. Šiai sąmonei yra žinomi neetiniai ir net antietiniai gyvenimo dėmenys, tokie kaip pavydas, keršto troškimas ir erotinė meilė, kiek ši susijusi su minėtais dėmenimis. Skaitytojas visuomet akinamas žvelgti į ryšį tarp [tų dėmenų] ir „skleidžiamosios dorovės" bei vertinti juos kaip gero žmogiškojo gyvenimo dėmenis (arba kliūtis). Mano pačios įsitikinimas, kad aristoteliškoji etinė laikysena įkūnijanti nusistatymą įvairių gyvenimo dėmenų atžvilgiu, buvo vyraujanti idėja rašant *Fragility*; ji taip pat regima čionai „Netobuluose krištoluose", „Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti" ir „Suvokimo įžvalgume", kuriuose lyginamas Aristotelis ir Jamesas.

Richardas Wollheimas, raštu komentuodamas „Netobulus krištolus", argumentavo, kad vienas iškiliausių romano nuopelnų mūsų savivokai – tai gebėjimas tam ti-

kromis akimirkomis ir tam tikrais būdais išvesti savo skaitytojus „už dorovės ribų", paverčiant juos nedorovingų sumanymų, ypač tų, kurie remiasi pavydu ir kerštu, bendrininkais.[90] Jo argumentuotu teigimu, šitaip, parodydamas mums primityvesnių dorovinių nuostatų ribas ir ištakas, romanas dorovėje parodo kai ką svarbaus, ko nebūtume galėję išvysti netgi doroviniame traktate. Tuo metu mano išspausdintas atsakymas Wollheimui buvo toks, kad mūsų skirtumas viso labo žodinis, atsiradęs dėl skirtingos žodžių „dorovinis" ir „etinis" vartosenos. Jis vartojo siauresnę Kanto doroviškumo sampratą, aš – platesnę Aristotelio. Kas pirmąja prasme buvo už etiškumo arba doroviškumo, antrąja prasme išsiteko jo ribose. Net jeigu, aiškinau, romane *The Golden Bowl* retsykiais iš tikrųjų skaitytojams leidžiama žvilgtelėti ir į šios platesnės etinės laikysenos ribas, jiems parodant meilę, kuri savo išskirtinumu yra nesuderinama su subtiliu žinojimu bei dosnia atsakomybe, ir net jeigu romanas iš tikrųjų tam tikru laipsniu užkrečia skaitytojus ydingai šališku tos meilės regėjimu, vis dėlto jis tai daro taip, kad skaitytojams visada leidžiama ryškiai suvokti tai, ką veikėjai išleidžia iš akių; taigi šitaip romanas visuomet išlieka etiškas.

Antru tarpsniu daugiau ar mažiau nuosekliai laikiausi savo požiūrio į Jameso skaitytoją ir šio etines ypatybes, tačiau išreiškiau kitokią nuostatą meilės atžvilgiu, turėdama galvoje jos santykį su etiniu Aristotelio požiūriu. Arba, tikriau sakant, geriau išplėtojau kai kuriuos savo požiūrio dėmenis, kuriuos jau buvau iškėlusi interpretuodama romano *The Golden Bowl* atomazgą, bet ne atsakydama Wollheimui. Čia primygtinai tvirtinau, jog tam tikri reikšmingi žmonių santykiai, visų pirma, erotinė meilė, reikalauja tam tikro pobūdžio dėmesingumo, o tarp jo ir etinio požiūrio juntama stipri ir visa apimanti įtampa, net jeigu tas požiūris suprantamas plačiai džeimsiškai-aristoteliškai. Kad santykis reikalauja išskirtinumo ir asmeniškumo – šitai laikoma problemiška, kadangi net platus aristoteliškas etinės laikysenos supratimas pabrėžia tos laikysenos ryšį su plačiu ir atviru dėmesingumu bei viešu priežasčių dėstymu. Taigi visų pirma „Suvokimo pusiausvyroje" ir „Stirforto rankoje", skyreliuose, skirtuose Adamui Smithui ir Jamesui, sekdama Jamesu ir Streteriu, argumentavau, jog tarp meilės ir etiškumo bei tarp įvairių dėmesio formų, kurių reikalauja ir vienas, ir kitas, esama visuotinės įtampos. Bet kuris gyvenimas, pageidaujantis apimti ir viena, ir kita, gali tikėtis ne harmonijos ar pusiausvyros būsenos, o tik nelengvo svyravimo tarp etinės normos ir šio nebeetinio dėmens. (Ši mintis pirmąkart iškelta glaustose pastabose romano *The Golden Bowl* interpretacijos pabaigoje „Netobuluose krištoluose", kalbant apie poreikį improvizuoti, sprendžiant, kada laikytis subtilaus žinojimo normos, kada ne.) Kai dėl Jameso, tai mano argumentas buvo toks, kad savo skaitytojams jis parenka žiūros tašką, kuris yra pats palankiausias dorovei, paversdamas juos Streterio sąjungininkais ir parodydamas, jog Streterio požiūris yra jo paties ilgalaikio gilinimo į literatūrą vaisius. Tačiau skaitytojo prisirišimą prie Streterio Jamesas komplikuoja tiek, kad tarp romano eilučių priverstų jį išvysti tylųjį meilės pasaulį ir dėl to sudvejoti, ar „suvokimo svyravimas" negalėtų būti tobulesnis

[90] Wollheim (žr. išn. 88).

žmogiškasis gėris negu „suvokimo pusiausvyra". Šia prasme romanas neapimtų to tobulo žmogiškojo gėrio vaizdinio.

Šiuo tarpsniu neteigiau, kad meilė galėtų kaip nors teigiamai papildyti etinį supratimą. Žvelgiau į ją kaip į pilnatviško žmogaus gyvenimo dalį, tačiau tokią dalį, kuri, turint omenyje pačią etinę viziją, yra ardanti, o ne naudinga. Čia buvau praradusi pasitikėjimą ir išleidusi iš akių argumentus, išsakytus Platono *Faidro* interpretacijoje septintame veikalo *Fragility* skyriuje, kur teigiau, jog „pamišimas" iš meilės priklauso ne tik visaverčio gyvenimo esmei, bet ir gėrio supratimui bei siekimui. „Meilė ir individas" pakartotinai iškėlė tuos argumentus, tačiau su tam tikru skeptiškumu; o tas akivaizdus herojės įsižiūrėjmas į atskiro individo veidą ir pavidalą ten *parodomas* esant nesuderinamas su platesniais etiniais klausimais, nors ji daug *šneka* apie etinius dalykus.

Tuo metu man taip pat darė poveikį dar vienas argumentas; jis leidžia lengviau paaiškinti, kodėl pabrėžiau prarają, atsiveriančią tarp meilės ir etinio dėmesio. Šis argumentas trumpai minimas „Netobuluose krištoluose" ir „Suvokimo pusiausvyroje" ten, kur prabylu apie pavydą; tačiau išsamiau neplėtojamas, nors jis buvo svarbiausia Wollheimo atsakymo į „Netobulus krištolus" tema. Jis smulkiai išdėstytas pasakojime apie Senekos tragediją ir sudaro dalį mano šiuo metu rašomos knygos apie helenistinę etiką. Šiame argumente nagrinėjama, kaip erotinė meilė, išduota ar nuvilta, pavirsta pykčiu ir blogio linkėjimu mylimam asmeniui arba varžovui, arba abiems. Įrodau, kad erotinė meilė negali būti „prijaukinta" vadovaujantis aristoteliška schema, pagal kurią siekiama elgtis harmoningai ir darniai, kad gyvenimas būtų visavertis; ji visuomet privalo turėti galimybę sukilti prieš aristotelišką siekį dėl šio meilės ryšio su pykčiu ir noru nuskriausti. Erotinėje meilėje glūdi ne tik netekties, bet ir blogio rizika.

Trečiasis požiūris aptinkamas „Stirforto rankoje", vėliausiame iš straipsnių. Čia, vadovaudamasi asmenine Dickenso interpretacija (ir galbūt taip pat sugrįždama prie Dickenso iš susidomėjimo šia galimybe), pasiūlau mintį, kad susilaikanti nuo sprendimo meilė atskirybėms, kurios būdingos geriausiai ir žmoniškiausiai etinei laikysenai, apima jautrumą meilei – ir tokiai meilei, kuri retsykiais skatina mylintįjį žengti anapus etinės laikysenos pasaulin, kuriame nesama etinių sprendinių. Dickensas vaizduoja atjautos dorovę, kuri yra kinetiška ir romantiška – visai kitokia nei Streterio. Streterio „nuo sprendimo susilaikanti meilė atskirybėms" galų gale niekada iš tikrųjų nesusilaiko nuo sprendimo. Primygtinis Aristotelio klausimas, kaip viskas, kas dabar čia priešais mane, išsitenka kokiame nors plane, pagal kurį žmogus privalėtų gyventi, klausimas, ar pasirenkami tinkami poelgiai ir jausmai, niekada visiškai nenutyla. Tradicija, į kurią Dickensas įkomponuoja savo herojų, turi kitokias antikines šaknis. Manau, jog Deivido Koperfildo meilės samprata kilo kaip tik iš romėnų stoikų gailesčio idėjų ir atsisakymo daryti tiesų sprendimą, toliau išplėtoto krikščioniškos minties. (Kita kilmė, žinoma, yra romantinė, nes matome, kad Deividas atiduoda pirmenybę gyvybingam judėjimui priekin, o sąstingį sieja su mirtimi.)

Pagal šią sampratą meilė ir susirūpinimas etiniais dalykais sunkiai išlaiko tikslią pusiausvyrą, tačiau vienas kitą remia ir veikia; ir yra ne tokie geri, ne tokie tobu-

li vienas be kito. Be abejonės, Proustas nebūtų galėjęs sutikti su šia idėja, kadangi buvo įsitikinęs, jog asmeninė meilė būtinai esanti solipsistinė, abejinga mylimojo gerovei. Sunkiau sužinoti, ar ir kiek tokį įsitikinimą palaikytų Jamesas. Romane *The Ambassadors* ir kai kuriose romano *The Golden Bowl* dalyse, regis, pernelyg atsiduota pastangoms išsiaiškinti tiesą, pernelyg paklusta reikalavimui subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti, kad būtų įsileista meilė, o šios išskirtinumas ir nerimastingumas būtų laikomi ugdančiais etinį gyvenimą, nors kartu [į meilę] būtų galima žvelgti kaip į esminę turiningo arba visaverčio žmogaus gyvenimo dalį. Ir vis dėlto Hiacinto Robinsono ir Milisentos Hening meilė, tiek Hiacinto, tiek ponios Auroros gailestinga meilė princesei, Asingamų aprašymas romane *The Golden Bowl* ir galbūt švelnus Megės Verver atsisakymas priimti sprendimą romano atomazgoje, kur regime stiprų ryšį tarp erotinės traukos ir naujo, nuolaidesnio dorovinio teisingumo, mums atskleidžia tokio vaizdo dėmenis, ženklus, kad atsisakyti griežtai kontroliuoti yra kilnu ir, tiesą sakant, kad, pritariant Megės mintims, „meno silpnybė – tai atviras švelnumas, aukšta kilmė – išpuoselėta atjauta“[91].

Filosofija dažnai buvo traktuojama kaip būdas pranokti tai, kas paprasčiausiai žmogiška, suteikti žmogui naujų ir dieviškesnių veiklų ir saitų. Mano tyrinėjama alternatyva [filosofiją] supranta kaip būdą būti žmogumi ir žmogiškai kalbėti. Tas pasiūlymas patraukliai nuskambės tik tiems, kurie iš tikrųjų nori būti žmogiški, kurie žmogaus gyvenime – tokiame, koks jis yra su visomis staigmenomis ir ryšiais, skausmais ir netikėtais džiaugsmais – įžvelgia istoriją, kurią verta pasilaikyti sau. Šitai nieku gyvu nereiškia, jog nereikia siekti padaryti gyvenimą geresnį už esamą. Tačiau, kaip argumentuojama apybraižoje „Peržengti žmogiškumą“, esama žmogiškų ir „vidinių“ peržengimo būdų bei tokių kaip bėgimas ir išsižadėjimas. Atrodo, įtikinama, kad imantis pirmojo būdo – žmogui siekiant suprasti save ir visuomenę, kurioje žmogiškumas gali reikštis visavertiškiau, – literato vaizduotė ir raiška tampa būtinais kelrodžiais, pasak Jameso, puolusio pasaulio angelais, budriai suvokiančiais ir atjaučiančiais, aiškiai suglumusiais, užkluptais meilės prasmingumo.[92]

[91] H. James, *The Golden Bowl* (New York, 1907–1909) II. 156; ir žr. „Netobulus krištolus“ šioje knygoje.

[92] Dėl komentarų, skirtų ankstesniam šio „Įvado“ juodraščiui jaučiuosi itin skolinga: Sisselai Bok, Corai Diamond, Anthony'ui Price'ui, Henry'ui Richardsonui, Christopheriui Rowe'ui, Pauliui Seabrightui ir Amartya Senui. Taip pat esu dėkinga Kolumbijos teisės mokyklai ir Bostono universiteto Teisės mokyklai už progą aptarti [„Įvadą“] seminaruose, o juose dalyvavusiems klausytojams už turiningus klausimus.

2

Suvokimo įžvalgumas: aristoteliška privataus ir viešo racionalumo samprata

Tai, kas išmokstama, nėra technika; išmokstama teisingų sprendimų.
Yra ir taisyklės, bet jos nesudaro sistemos, ir tik patyrę žmonės gali jas tinkamai pritaikyti – ne taip, kaip skaičiavimo taisyklių atveju.
Čia sunkiausia tinkamai ir neiškreiptai perteikti šį neapibrėžtumą.*

– Ludwig Wittgenstein, *Filosofiniai tyrinėjimai*, II.xi

Šioje Valstijoje poetas yra nuosaikus žmogus...
Kiekvienam objektui ar ypatybei jis suteikia deramą proporciją, nei daugiau nei mažiau...
Sprendžia ne kaip teisėjas, o kaip saulė, iš visų pusių apšviečianti bejėgį daiktą...
Vyruose ir moteryse įžvelgia amžinybę, nežiūri į vyrus ir moteris kaip į sapnus ar taškus.

– Walt Whitman, iš *By Blue Ontario's Shore*

Ar praktinis protavimas yra moksliškas?[1] Jeigu toks, koks praktikuojamas kasdien, jis nėra moksliškas, tai ar galima jį tokį padaryti? Ir ar būtų tatai geras dalykas, jeigu toks jis būtų padarytas?[2] Didelė dalis dabartinės raštijos, skirtos dorovės filosofijai ir visuomenės mokslams, akimoju teigiamai atsako arba į pirmąjį klausimą, arba į antrąjį ir trečiąjį kartu paėmus. Aristotelis etiniuose ir politiniuose raštuose pateikia stiprių neigiamų argumentų. „Visiems aišku, sako jis, kad supratingumas nėra mokslinis pažinimas (*epistēmē*)"** (*NE* 1142a24). Šitai nėra vien tik tam tikro dabartinės teorijos trūkumo įvardijimas. Mat kitoje vietoje Aristotelis leidžia aiškiai suprasti, jog pats racionalaus praktinio pasirinkimo pobūdis lemia, kad toks pasirinkimas negali

[1] Ši tema pirmąkart iškelta mano *Aristotle's De Motu Animalium* (Princeton, NJ., 1978) 4 esė; toliau plėtota veikale *Fragility* sk. 10. Dėl tolesnės šių idėjų apie literatūrą plėtotės žr. „Netobulus krištolus", „Subtiliai žinoti" ir „Suvokimą ir revoliuciją" šiame rinkinyje.

[2] Dėl „moksliškumo" žr. toliau; o dėl antikinių mokslo sampratų žr. *Fragility* sk. 4.

* Ludwig Wittgenstein, *Filosofiniai tyrinėjimai* // Liudvigas Vitgenšteinas, *Rinktiniai raštai*, iš vokiečių ir anglų kalbų vertė Rolandas Pavilionis, Vilnius: Mintis, 1995, p. 390. – *Vert. past.*

** Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas. Vilnius: Mintis, 1990, p. – *Vert. past.*

būti padarytas „moksliškesnis" jam nepakenkus. Aristotelis mums aiškina, kad teisingo pasirinkimo „įžvelgimas" remiasi tuo, ką pats vadina „nuovoka"[3]. Iš konteksto akivaizdu, jog tai yra kažkoks sudėtingas gebėjimas atsiliepti į iškilias konkrečios žmogaus padėties ypatybes.

Aristotelio požiūris yra subtilus ir patraukia dėmesį. Man regis, apibūdindamas praktinį racionalumą, jis pasistūmėja toliau už kitus, nes suvokia, kad pasirinkti gerai yra sudėtinga ir skausmingai sunku. Bet nepaisant to, ar šis požiūris mus įtikina, ar ne, jį reikia neatidėliotinai ištirti. „Moksliški" praktinio racionalumo vaizdiniai mūsų laikais netgi labiau negu Aristotelio veikia beveik kiekvieną visuomeninio gyvenimo sritį, visuomenės mokslams ir labiau moksliškai pagrįstoms etikos teorijos dalims darant įtaką viešosios politikos formavimui. Neturėtume sutikti su šia padėtimi, neįvertinę, kuo gi tokie požiūriai pranašesni už svariausias alternatyvias nuomones. Jeigu galiausiai ir nesutiksime su Aristotelio samprata, tai bent būsime daugiau sužinoję apie save.

Šiame rašinyje aristoteliškoji samprata pristatoma palankiai. Jame nurodomi kai kurie argumentai, kuriuos Aristotelis pateikia savo tikriesiems priešininkams, ir keletas įrodymų, kuriuos galėtume pateikti mes, prieštaraudami dabartiniams siūlymams „moksliškai" suvokti racionalumą. Bet kadangi užsibrėžta pernelyg nenutolti nuo Aristotelio ir etinių problemų, į kurias nukreiptas jo dėmesys, priešingas požiūris detaliai neaiškinamas, taigi ir jam prieštaraujantys argumentai išsamiai neaptariami.

Žodis „moksliška" rašinyje bus vartojamas taip, kaip jį vartojo Aristotelis, įvardyti grupei bruožų, kurie paprastai būdavo siejami su teiginiu, esą svarbiausios žinios ir sudarančios *epistēmē*. Kadangi skirtingų priešininkų darbuose *epistēmē* siekta skirtingomis formomis, Aristotelis kritikuoja atskiras moksliškų racionalumo sampratų logines pozicijas, nors kai kurios jų tarpusavyje yra suderinamos ir tam tikruose Platono veikaluose buvo sujungtos į vieną sampratą. Iškelsiu mintį, kad Aristotelio kritika turi tris skirtingus, tarpusavyje glaudžiai susipynusius lygmenis: teiginio, esą visi vertingi daiktai yra bendramačiai, kritika; argumentas, kad atskiri sprendimai turi pirmenybę prieš visuotinybes; ir jausmų bei vaizduotės gynimas, tvirtinant, kad šie iš esmės reikalingi racionaliam pasirinkimui. Visos šios trys Aristotelio kritikos ypatybės buvo ryškios antikiniuose ginčuose etikos klausimais; ir visos yra svarbios šiuolaikiniuose debatuose apie pasirinkimą. Supratę šias tris Aristotelio kritikos ypatybes skyrium ir atitinkamas jo paties atstovaujamos sampratos ypatybes, išvysime, kaip jis, derindamas vieną sampratos dalį prie kitos, atremia kaltinimą, esą ši norma neturinti turinio. Norėdami aiškiau pamatyti jos turinį, remsimės sudėtingu literatūriniu atveju, kuris dar geriau atskleis ryškiausias [normos] ypatybes. Galiausiai nuo asmeninio pasirinkimo, kur Aristotelio schema patraukli tiesiogiai ir intuityviai, pereisime prie sunkesnio uždavinio parodyti, kad jo požiūris yra siektinas pavyzdys ir viešo pasirinkimo plotmėje.

[3] NE 1109b18–24, 1126b2–4 – dėl to žiūrėti toliau.

I. Daugybinės vertės ir nebendramatiškumas

Aristotelis žinojo esant požiūrį, kad skiriamasis racionalaus pasirinkimo bruožas – matuoti visas alternatyvas vienu kiekybiniu vertinimo kriterijumi. Tokį „matavimo mokslą"[4] jo, kaip ir mūsų, dienomis skatino troškimas supaprastinti ir padaryti lengvai išsprendžiamą gluminančią problemą, kaip pasirinkti iš nevienalyčių alternatyvų. Antai Platonas įrodinėjo, kad tik taikydami tokį mokslą žmonės galės išsigelbėti nuo nepakenčiamos painiavos konkrečioje pasirinkimo situacijoje su jai būdingu kokybiniu neapibrėžtumu ir nevienalyte daugybe tariamų verčių. Platonas netgi buvo įsitikinęs ir įtaigiai įrodinėjo, jog daugelį kebliausių neracionalių žmogaus poelgių sukeliančios aistros, kurias panaikintų ar nukenksmintų visiškas įsitikinimas kokybiniu visų verčių vienalytiškumu. Nenuosaikus (gr. *akratēs*) veikėjas bus mažiau gundomas nukrypti nuo geresnio dalyko, jeigu supras, kad ne toks geras, bet iš pirmo žvilgsnio viliojantis dalykas turi tiesiog mažiau tos pačios vertės, kurią galima aptikti siekiant geresnio dalyko. Siūlomas „mokslas" remiasi idėja, kad toks vienintelis vertės matas gali būti atrastas ir kad bet kuris protingas mūsų pasirinkimas gali būti traktuojamas kaip klausimas, kaip padidinti mūsų turimos vertės kiekį.

„Matavimo mokslą" galime suskaidyti į keturis atskirus teiginius. Pirma, girdime teigiant, jog kiekvienu pasirinkimo atveju esama tam tikros vienos, tik kiekybiškai įvairuojančios vertės, bendros visoms alternatyvoms, ir kad racionalus pasirenkantysis jas sveria, taikydamas vieną kriterijų. Pavadinkime šį teiginį *matuojamumu*. Toliau seka teiginys apie *vienùmą*, kad visais pasirinkimo atvejais esama vieno ir to paties mato. Trečia, girdime teiginį apie galutinį racionalaus pasirinkimo tikslą: kad pasirinkimai ir pasirenkami poelgiai yra vertingi ne savaime, o kaip pagalbinės priemonės, sukeliančios geras pasekmes. Šitai vadiname *pasekmingumu*. Pasekmingumą sujungę su matuojamumu, gausime didžiausio kiekio idėją, kad racionalaus pasirinkimo uždavinys sukurti kuo daugiau vertės, kuri kiekvienu atveju būsianti viena. Šiuodu sujungę su vienumu, gausime idėją, kad esama vienos vertės, kurią didinti kiekvienu atveju esąs racionalaus pasirinkimo uždavinys[5]. Galų gale Aristotelio priešininkų, kaip ir šiuolaikinių rašančių utilitaristų, darbuose esama įvairių galutinio tikslo, kuris privalo būti ir matas, ir didintinas dalykas, turinio apibūdinimų. Tiek Aristoteliui, tiek mums malonumas

[4] Ši frazė paimta iš Platono, *Protagoras*, 356. Dėl nuodugnaus šioje pastraipoje įvardytų teiginių aptarimo žr. *Fragility*, sk. 4, taip pat „Platonas apie bendramatiškumą ir troškimą" šiame rinkinyje. Nemanau, kad Platonas yra vienintelis šio „mokslo" šalininkas, apie kurį galvoja Aristotelis; dėl kitų reikšmingų foninių žinių žr. „Consequences and Character in Sophocles' *Philoctetes*", *Philosophy and Literature* 1 (1976–1977) 25–53.

[5] Žinoma, nebūtina visus šiuos dalykus pripažinti arba atmesti kaip nedalomus. Galėtume laikytis matuojamumo, bet ne kitų dviejų. Matuojamumo ir vienumo be pasekmingumo (jeigu matą būtų galima aptikti, pavyzdžiui, pačiuose poelgiuose); pasekmingumo be matuojamumo ar vienumo.

yra geriausiai pažįstamas kandidatas[6]. Aristotelis atmeta visus keturis „matavimo mokslo“ sandus, gindamas ir vaizduodamas pasirinkimą kaip kokybe grindžiamą atranką iš gėrybių, kurios yra daugybinės ir nevienalytės, pasirenkamos kiekviena atskirai dėl jai būdingos savitos vertės.

Argumentai prieš malonumą, kaip vienintelį galutinį pasirinkimo tikslą ir kriterijų, etiniuose jo veikaluose užima daug vietos. Kitas turimas kandidatas, naudingumas ar palankumas, daugelyje ištraukų kritikuojamas tik netiesiogiai ir laikomas nevienalyčiu, ne vienu dalyku. Menamai taip yra todėl, kad [naudingumas] neturėjo žymių gynėjų. Kita vertus, hedonizmo kaip pasirinkimo teorijos populiarumas reikalavo smulkios kritikos. Esama daugybės gerai žinomų sunkumų interpretuojant Aristotelio pateiktus du malonumo apibūdinimus[7]. Patikimai galime sakyti, jog abu apibūdinimai neigia, kad malonumas yra vienas dalykas, aptinkamas daugelyje skirtingų veiklos tipų kokybiškai vienalyčiu būdu. Pagal *NE* VII mano malonumai viso labo sutampa su veiklomis, kurių imuosi tam tikru būdu: tai yra netrukdomas mano prigimtinės būsenos suaktyvėjimas. Taigi malonumai yra ne mažiau saviti ir nebendramačiai, negu įvairios natūralios veiklos atmainos: matyti, protauti, elgtis teisingai ir taip toliau (1153a14–15, b9–12). Pagal *NE* X malonumas išauga iš veiklos, su kuria siejasi, užbaigdamas ar ištobulindamas ją, kaip raudonis išmuša sveiko jaunuolio skruostus. Malonumas nesutampa su veikla; tačiau jo negalima atpažinti nesiejant su veikla, iš kurios jis kyla. Jo negalima siekti savaime ir išvengti sąvokų nenuoseklumo[8] lygiai taip, kaip raudonų skruostų negali būti be sveikatos ir kūno žvalumo, nuo kurių jie priklauso[9]. Juolab malonumas negalėtų būti vienas dalykas, atskirtas nuo *visų* veiklų, kurios jį teiktų skirtingais kiekiais. Prie šių kritiškų pastabų Aristotelis prideda pastabą, kad malonumų esama „visokių rūšių“, kaip ir juos atitinkančių veiklų* (1173b28 ir t.). Vieni verti pasirinkimo, kiti ne, vieni geresni, kiti prastesni. Maža to, vieni malonumai tinka tik nedoriems, kiti – geriems žmonėms (1173b20 ir t.). Taigi ši *ypatybė*, kad malonumas nėra vienas, mums teikia papildomą pagrindą nelaikyti jo galutiniu praktinio pasirinkimo tikslu.

Vienumo stygius nėra vienintelis malonumo trūkumas. Malonumas taip pat stokoja talpumo: tai yra jis neapima arba neaprėpia visų dalykų, kurių siekiame

[6] Dėl hedonizmo vaidmens Platono darbuose ir jo santykio su istoriniu kontekstu žr. *Fragility*, sk. 4, kur pateikiamos visos nuorodos į antrinę literatūrą.

[7] Šiuos sunkumus kelia: klausimas, ar abu apibūdinimai atsako į vieną, ar į du skirtingus klausimus; klausimas, ar tie du apibūdinimai tarpusavyje yra suderinami, ar nesuderinami; klausimas, ar *NE* VII (= *EE* VI) priklauso *Nikomacho*, ar *Eudemo* veikalui ir kaip tai keičia mūsų nagrinėjimą. Kaip kai kurie svarbūs dalykai aptariami gausioje literatūroje, žr. *Fragility*, sk. 10.

[8] Dėl Aristotelio nuomonės apie tai, kaip suvokimas santykiauja su empiriškumu, žr. *Fragility*, sk. 8.

[9] Čia pateikiama interpretacija yra dažniausiai sutinkama; viena pastarojo meto interpretacija aptariama *Fragility*, sk. 10, n. 12.

* Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 255. – *Vert. past.*

kaip vertų pasirinkimo. Mat Aristotelis rašo: „yra daug dalykų, kurių mes labai rimtai imsimės, net jeigu jie neteiktų mums jokio malonumo, pavyzdžiui, matyti, atsiminti, įgyti žinių, išsiugdyti dorybių. Nesvarbu, ar šie dalykai teikia malonumą, mes juos *pasirinktume* ir tada, jeigu iš jų nebūtų jokio malonumo"* (1174a-4-8). Net jeigu malonumas tvirtai susijęs su dorybingu elgesiu kaip būtina šiojo pasekmė, jis nėra galutinis tikslas, *dėl kurio* taip elgiamės. Mes renkamės poelgį vien dėl paties poelgio. Svarstydami vaizduotėje galime suprasti, jog taip elgtumės, net jeigu saitas su malonumu būtų sutraukytas. Kitur Aristotelis pateikia mums atvejų, kai saitas iš tikrųjų sutraukomas: pavyzdžiui, geras žmogus kartais renkasi aukoti savo gyvenimą, vadinasi, ir bet kokią esamo ir būsimo malonumo galimybę, norėdamas padėti draugui arba ryždamasis drąsiam poelgiui (1117b10 ir t.). Taigi Aristotelis mums parodo, jog iš tikrųjų siekiame galutinių tikslų ir juos vertiname, nors jų negalima tapatinti su malonumu; toliau matysime, kaip jis pateikia netiesioginį argumentą, patvirtinantį šių daugybinių saitų vertę ir gėrį.

Argumentas prieš malonumą yra stiprus argumentas prieš vienùmą, kadangi, ieškant vienalyčio, vieno kriterijaus, nebuvo siūlomas joks kitas įtikinamas kandidatas. Bet akivaizdu, jog Aristotelio priešinimasis vienumui yra bendro pobūdžio. Puldamas platoniškąją vieno Gėrio sąvoką[10], jis primygtinai teigia, jog „garbei, protingumui, malonumui būdinga vis kita, skirtinga gėrio sąvoka"** (*NE* 1096b23-25); iš to jis padaro išvadą, kad šiuose dalykuose negali būti vienos bendros gėrio sąvokos. Atrodo, jis sako, kad tai, ko imamės ar renkamės, kiekvieną tų dalykų laikydami vertu pasirinkti, yra savita, ypatinga tam dalykui; nesama vieno dalyko, kuris priklausytų jiems visiems taip, kad galėtų įtikinamai vieningai apibūdinti jų praktinę vertę. *Politikoje* jis dar atviriau atmeta požiūrį, esą visos gėrybės yra bendramatės. Šioje svarbioje ištraukoje jis aprašo teoriją apie politinių teisių pagrindą, pagal kurią visi skirtumai tarp žmonių yra reikšmingi politiniam paskirstymui. Jeigu A visais kitais atžvilgiais yra toks pats kaip B, bet lenkia B ūgiu, tai A *eo ipso* gauna teisę į didesnę politinių gėrybių dalį negu B; jeigu A lenkia B ūgiu, o B lenkia A geriau grodamas fleita, tai turėsime nuspręsti, katras katrą lenkia labiau. Ir taip toliau. Pirmasis Aristotelio priekaištas šiai schemai yra konkretus: ji pripažįstanti politinėms teisėms esant reikšmingas daugelį ypatybių, kurios visiškai nereikšmingos gerai politinei veiklai. Tačiau antrasis jo priekaištas yra bendro pobūdžio. Schema turinti trūkumų, nes visas gėrybes traktuojanti kaip bendramates: ūgis ir muzikalumas yra gretinami su

* Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 255. – *Vert. past.*

[10] Dėl papildomo šios ištraukos aptarimo žr. *Fragility*, 10 sk. su išnašomis. Ten tvirtinu, kad keletas kitų įdomių ir svarių šio *NE* skyriaus argumentų iš tikrųjų nėra svarbūs Platono kritikai, kur šnekama apie gėrybes žmogaus gyvenime: tai argumentas, atliekantis, regis, svarbų darbą, tiriant aną temą.

** Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 69. – vert. past.

turtu bei laisve. „Tačiau kadangi tai neįmanoma, akivaizdu, kad ir politiniuose reikaluose pagrįstai ne bet kokios nelygybės pagrindu varžomasi" (1283a9–11)[11].

Aišku, kad šitai, kaip ir *NE* argumentas, yra argumentas prieš vienùmą: nesama jokio vieno kriterijaus, pagal kurį visos gėrybės būtų bendramatės kaip gėrybės. Šitai taip pat panašu į argumentą prieš matuojamumą, nes duodama suprasti, jog absurdiška manyti, kad lygindami kiekvieną pavienę alternatyvų porą, rasime vieną reikšmingą vienalytį matą. Ir tiesą sakant, *NE* pastabos dėl apibrėžimo, jas susiejus su kitomis pastabomis dėl vidinės dorybe grindžiamos veiklos vertės, pateikia įrodymų prieš matuojamumą, taip pat prieš pasekmingumą ir palaiko schemą, pagal kurią galutinį tikslą ar gėrį sudaro aibė savitų sudedamųjų veiklų (siejamų su keletu dorybių), kurių kiekviena įkūnija savaime siekiamą galutinį tikslą. Aristotelis tvirtina, jog geras žmogaus gyvenimas glūdi dorybėmis grindžiamoje veikloje; nekart primygtinai teigia, jog kaip tyčia ši veikla, o ne jos pasekmės ar ją sukeliančios sielos būsenos, galiausiai yra vertinga, yra galutinis tikslas, dėl kurio imamės visų kitų dalykų. Tiesą sakant, pagal patį dorybe grindžiamos veiklos apibrėžimą tokia veikla pasirinktina savaime, o ne dėl ko kito (*NE* 1105a28–33), todėl renkantis gerą veiklą vien tik dėl kokių nors tolesnių pasekmių ne tik klaidingai suprantama lygstama poelgių ir pasekmių vertė, bet iš tikrųjų nesugebama elgtis gerai. Jeigu gerą maistą valgau, viso labo norėdama susilaukti tėvų pritarimo, arba elgiuosi teisingai, viso labo norėdama gauti atlygį (*arba*, pridurtina, viso labo norėdama sukelti geriausias pasekmes miestui), mano poelgis visai nedorybingas. Norėdama elgtis saikingai arba teisingai, atrodo, privalau suprasti vidinę saikingumo ir teisingumo vertę; negaliu laikyti jų įrankiais ir kartu elgtis, kaip reikalauja šios dorybės. Bet jeigu, kaip įrodinėja Aristotelis, kiekviena dorybė yra savitas dalykas, savo prigimtimi besiskiriantis nuo visų kitų, tai renkantis poelgį pagal kurią nors iš jų, tą savitą prigimtį savaime reikės įvertinti kaip galutinį tikslą; renkantis iš alternatyvų, šios savitos prigimtys bus sveriamos kaip saviti dalykai ir pasirenkama ta, kuri pasirenkama dėl to, kas ji yra savaime. Tarkime, kad gavusi pasiūlymą groti arba padėti draugei, sprendimą priimu, pasirinkdama kokį nors vieną matą, kurį taikau abiem atvejais, atsižvelgdama į kiekybę. Tuomet matas – sakykim, malonumas arba naudingumas – arba sutaps su vienos ar kitos alternatyvos savita verte, arba skirsis nuo jų abiejų. Tačiau visais trimis atvejais, anot Aristotelio, nepaisysime kokio nors autentiško tikslo arba vertės: pirmais dviem atvejais nepaisysime vienos, trečiuoju atveju – abiejų. Pavyzdžiui,

[11] Dėl papildomų šios ištraukos bei Aristotelio argumentų, kad politinio paskirstymo tikslas turėtų būti sugebėjimas veikti, žr. „Nature, Function, and Capability: Aristotle on Politican Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Supplementary Volume 1988. Dėl reikalingumo pripažinti kokybiškai nevienalyčius galutinius tikslus vykdant politinį planavimą žr. Robert Erikson, „Descriptions of Inequality: the Swedish Approach to Welfare Research", pranešimas skirtas konferencijai „Gyvenimo kokybė" (Quality of Life Conference), kurią rengė Pasaulio plėtros ekonomikos tyrimų institutas (World Institute for Development Economics Research) Helsinkyje, spaudai rengiamame leidinyje *The Quality of Life*, Oxford University Press, ed. M. Nussbaum and A. Sen.

* Aristotelis, *Politika*, iš senosios graikų kalbos vertė Mindaugas Strockis, Vilnius: Pradai/ ALK, 1997, p. 158. – *Vert. past.*

muziką ir draugystę tapatindama su naudingumu, negalėsiu deramai įvertinti, kas jos *esančios* savaime. Draugystę vertindama kaip meninį kūrybingumą, arba meninį kūrybingumą – kaip vien tik dėmesio kitam dorybę, vis dar nepaisau tam tikros autentiškos vertės.

Šioje vietoje matuojamumo šalininkas pažers klausimų. Pirma, kaip negalimas matuoti pasirinkimas gali būti iš tikrųjų racionalus? Jeigu rinkdamasi iš A ir B, renkuosi ne taip, kad padidinčiau vieną dalyką, ir net nelyginu abiejų kaip vieno dalyko, tai kaip *galiu* racionaliai palyginti įvairias alternatyvas? Argi pasirinkimas be bendro mato nėra tiesiog savavaliavimas arba spėlionė? Antra, tarkime, Aristotelis teisingai aprašė, kaip dauguma žmonių renkasi, vertybes suprasdami kaip daugybines ir nebendramates. Kodėl turėtume galvoti, jog tai ypatingai geras pasirinkimo būdas? Kodėl ši pakrika padėtis neturėtų skatinti mūsų matuojamumą ir net vienùmą plėtoti ten, kur abiejų kol kas nėra?[12] Klausimai yra susiję. Mat jeigu manome, kad pasirinkimas bent be šito riboto bendramatiškumo nėra racionalus, šitai taps rimtu pagrindu rinktis pranašesnį metodą.

Nėra taip, kad Aristotelis tiesiog aprašo faktinę padėtį. Jo požiūryje taip pat pateikiama stiprių numanomų argumentų, kad esami mūsų sprendimo būdai būtų išsaugoti kaip iš tikrųjų racionalūs ir vertingesni. Šitai išvysime, sugrįžę prie minties apie apibrėžimo skirtingumą. Vertinti kiekvieną atskirą dorybingos veiklos tipą kaip sudedamąją gero gyvenimo dalį, Aristotelio supratimu, yra tas pats, kas sakyti, jog šių dalykų stokojantis gyvenimas yra brokuotas arba turi rimtų trūkumų, kurių nebebūtų galima atpirkti kitais dalykais, nepaisant šiųjų gausos. Šitaip vertinti draugystę (pavyzdžiui), vadinasi, sakyti (kaip tai atvirai sako Aristotelis), jog šio vieno dalyko stokojantis gyvenimas, net jeigu jis turėtų visų kitų dalykų, kiek tik nori, stokotų visos vertės ar gerumo labai svarbiu atžvilgiu.[13] Draugystės negali pakeisti prekė, kurią galime įsigyti kur kitur; dėl savo ypatingumo draugystė pati yra tas dalykas, kuriam priklauso vertė. Iš čia ir sužinome, ką reiškia nuspręsti, jog kažkas yra galutinis tikslas, o ne paprasčiausia priemonė tikslui siekti; nesama išlygų be netekčių.

Taigi vertinti kiekvieną atskirą sudedamąją gero gyvenimo dalį dėl to, kas ji esanti savaime, vadinasi, pripažinti jos savitumą ir atskirumą nuo visų kitų sudedamųjų dalių, kurių kiekviena yra nepakeičiama sudėtinės visumos dalis. Anot Aristotelio, racionalus suaugęs žmogus pakankamai gerai supras, kas yra drąsa, teisingumas, draugystė, dosnumas bei daugelis kitų vertybių. Jis supras, kad [šios vertybės] skiriasi viena nuo kitos ir įsitikinimuose bei veikloje negali būtų sukeičiamos. Tarkime, kad etinės pažangos šalininkas iškelia mintį, jog viską būtų galima sudėlioti dar tvarkingiau ir iš dalies ar visai pašalinti šį nevienalytiškumą. Atsakymas galėtų būti toks: pašalinti visa tai, vadinasi, pašalinti šių vertybių, kokios jos yra, pobūdį, taigi

[12] Dėl šios ambicijos kaip atskiros temos ankstyvojoje graikų etikoje žr. *Fragility*, 3 ir 4 sk.

[13] Pirmoje *NE* knygoje Aristotelis siūlo aptariant, ar „sau pakankamumas" galėtų būti *eudaimonijos* dalis, svarstyti, ar gyvenimas, kuriame buvo visų kitų dalykų, bet trūko vienintelio šito, iš tikrųjų buvo pilnatviškas. Argumentas iš *NE* IX draugystės vaidmeniui *eudaimonijoje* pagrįsti dėstomas taip pat: žr. *Fragility*, sk. 12.

ir jų ypatingą indėlį į gero gyvenimo turinį ir pilnatvę. Pasiūlymas grasina nuskurdinti mūsų praktinį pasaulį, mat esame sakę, jog kiekvienas šių dalykų įneša savitą indėlį, kurio negausime, iškeitę jį į ką nors kita. Ar gali būti racionalu svarstyti, kaip panaikinus šį savitumą? Pirkti tvarkingumą už tokią kainą atrodo iracionalu, o ne racionalu. Ar norėtume būti tokie draugai ar turėti tokių draugų, kurie galėtų dalykiškai svarstyti apie draugystę, įstengdami ją suvokti kaip kokios nors kitos vertybės funkciją? Aristotelis labai įtikinamai sako, jog iš tikrųjų racionaliai renkamasi tada, kai apmąstomas ir pripažįstamas savitas kiekvieno dalyko įnašas ir kai to nevienalytiškumo supratimas laikomas svarbiausia svarstymų tema. Minties aptakumas nėra pažanga.

Šnekant pirmuoju klausimu, aristotelininkas turėtų nesutikti, kaip jis keliamas; mat oponentas siūlo mintį, esą svarstymas privaląs būti kiekybinis, antraip jis būsiąs grabaliojimas tamsoje.[14] Kodėl turėtume taip galvoti? Patirtis mums rodo kitą alternatyvą: kad [svarstymas] yra kokybinis, o ne kiekybinis, ir racionalus kaip tik dėl to, kad kokybinis, bei grindžiamas kiekvieno aptariamo dalyko ypatingumo suvokimu. Šitaip renkamės visąlaik; ir neturime pagrindo leisti svėrimo ir matavimo retorikai įvaryti mus į gynybinę padėtį ar priversti galvoti, jog būdami racionalūs privalome vadovautis kokiu nors užslėptu matuojamumu.[15]

[14] Tai gili ir visa persmelkianti mintis – nuo senovės Graikijos laikų iki dabar. Dėl kritiškos diskusijos žr. Amartya Sen, „Plural Utility", *Proceedings of the Aristotelian Society* 83 (1982–1983). Senas įtikinamai argumentuoja, jog netinka naudingumą laikyti vieninteliu matu, kadangi ne visi kokybiniai skirtumai gali būti laikomi kiekybiniais. Tačiau tada jis padaro išvadą, kad naudingumą reikėtų suprasti kaip daugybę vektorių, išilgai kurių esama visiško kiekybinio suderinamumo, o tarpusavyje – visiško nesuderinamumo. Taigi šis požiūris tvirtai suręstas pagal schemą, kurią Aristotelis kritikuoja. Paskesniame savo veikale Senas gynė aristoteliškesnę sampratą. Ypač žr. knygą *Commodities and Capabilities*, a Hennipman Lecture (Amsterdam, 1985), kur vertinimo funkcija yra netobulas dalinis veiksmas, paremtas kokybiniu palyginimu, o ne kokiu nors vienu matu.

[15] Čia neaptariu akivaizdžių sunkumų, kuriuos daugumoje vertimų sukelia frazė „Mes svarstome ne tikslus, o priemones tikslams pasiekti". Šis klaidingas vertimas aptartas *Fragility*, sk. 10, su nuorodomis, ypač į David Wiggins, „Deliberation and Practical Reason", *Proc. Arist. Soc.* 76 (1975–1976) 29–51, kuriam esu dėkinga už Aristotelio išaiškinimą šiais klausimais. Svarstymas apie tai, „kas priklauso tikslams" (taisyklingas vertimas iš graikų k.), taip pat apima tolesnį tikslinimą, kas laikoma tikslu. Pavyzdžiui, pradėdama nuo vertinamo meilės ir draugystės tikslo, galiu toliau tikslinti, kas meilė ir draugystė *yra*, ir išvardyti jų tipus, neturėdama galvoje, kad į šiuos skirtingus santykius žiūriu kaip į suderinamus tarpusavyje arba su kitomis pagrindinėmis vertybėmis vienoje kiekybinėje skalėje. Ir jeigu teisingumo arba meilės atžvilgiu klausčiau, ar viena ir kita yra sudedamosios *eudaimonijos* dalys, tikrai neturėčiau galvoje, kad šiuos du dalykus galime matuoti pagal vieną kriterijų, laikydami juos naudingais kokiam nors kitam dalykui. Klausimas, ar kas nors laikytina ar nelaikytina *eudaimonijos* dalimi, tėra klausimas, ar tas dalykas geriausiame žmogaus gyvenime yra vertingas. Kadangi Aristotelis mano, kad geriausias gyvenimas aprėpia visus dalykus, kuriuos verta rinktis savaime, tai šis klausimas yra tas pats, kas klausti, ar tas dalykas turi vidinę vertę. Tačiau aptardamas Platono požiūrį į gėrį, Aristotelis argumentuoja, kad dorybės savaime vertinimas ne tik nereikalauja į ją žiūrėti kaip į kokybiškai bendramatę su kitais vertingais dalykais, bet ir nesiderina su tokiu požiūriu. Šitaip į ją žiūrėti, vadinasi, nederamai traktuoti *jos* savitumą.

Apie visuomeninį protavimą ketinu šnekėti vėliau. Todėl dabar pasistengsiu išryškinti kontrastą tarp aristoteliškos schemos ir kai kurių kitų svarstymo schemų, kuriomis naudojasi dabartiniai socialiniai mokslai[16]. Nesunkiai matome, kaip aristotelizmas nesiderina su klasikinio utilitarizmo pagrindais, tiesą sakant, su jokiu nūdienos utilitarizmu, kuris remiasi vienumu ar net matuojamumu. Tačiau kol kas, regis, jis visiškai suderinamas su sprendimo priėmimo procedūra, kai vertinimai rikiuojami į eilę grynai pagal tai, kam atiduodama pirmenybė, kai rikiuojamos alternatyvos dažnai apima situacijas, kuriose veikėjas arba renkasi, arba nesirenka kokio nors dorybingo poelgio arba kokio nors tokių poelgių derinio[17]. Kodėl neturėtume vaizduotis racionalaus veikėjo, kurio elgesys būtų pagrįstas kokiu nors panašiu eiliavimu, ir visuomeninio racionalumo, kurį sudarytų tokių pavienių eiliuočių junginys?

Netrukus išvysime, kaip Aristotelis priešinasi bet kokiai iš anksto nustatyto galutinių tikslų išdėstymo ar rikiavimo idėjai; todėl diskusiją apie šių argumentų reikšmę visuomeniniam pasirinkimui atidedu vėlesniam laikui. Taip pat negaliu išsamiai aptarti kitų dviejų aspektų, kuriais Aristotelio etinis požiūris nesiderina su socialiniuose moksluose vyraujančiais modeliais. Juos paminėsiu glaustai. Pirma, kaip pradedame suprasti, Aristotelis taip griežtai neišskiria priemonių ir tikslų, kaip tai dažniausiai daroma socialinių mokslų literatūroje, turbūt labiausiai – ekonomikoje, (žr. 15 išn.) Jis taip pat nemano, kad galutiniai tikslai negali tapti racionalaus svarstymo objektais. Kiekvieno galutinio tikslo atžvilgiu galime klausti, ne tik kokia priemonė jį įgyvendina, bet taip pat, kas *laikoma* šį tikslą įgyvendinančia [priemone]. Negana to, besiplėtojančių tikslų fone kokios nors numanomos sudedamosios dalies, pavyzdžiui, draugystės, atžvilgiu visada galime klausti, ar ji iš tikrųjų yra sudedamoji tikslo dalis, tai yra ar be jos gyvenimas būtų ne toks turtingas ir pilnatviškas. Visa tai sudaro racionalų svarstymą; o aristotelizmas, tokiu būdu išplėsdamas praktinio racionalumo sritį, neabejotinai nukrypsta nuo daugelio teiginių, kuriais ekonominiai racionalumo apibūdinimai remiasi kaip prielaidomis arba kuriuos atvirai pareiškia. Čia negaliu toliau gilintis į šią itin svarbią ir sudėtingą temą[18].

Kitas akivaizdus skirtumas tarp Aristotelio ir teoretiko, kuris imasi rikiuoti vertinimus į eilę pagal tai, kam teikia pirmumą, yra susijęs su santykiu tarp troškimo

[16] Dėl Aristotelio sampratų svarbos dabartinei socialinei minčiai žr. šios knygos sk. „Suvokimas ir revoliucija". Taip pat žr. „Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach", *Midwest Studies in Philosophy*, 1988.

[17] [Aristotelizmas] kol kas taip pat, atrodo, suderinamas su vienaverčiu rikiavimu pagal veikiančiojo troškimų stiprumą; tokį požiūrį gina Jamesas Griffinas savo „Are There Incommensurable Values?", *Philosophy and Public Affairs* 7 (1977) 34–59, jį aptaria Danas Brockas, komentuodamas pradinį šio straipsnio variantą leidinyje *Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy* 1 (1985); dėl aristoteliškos šio požiūrio kritikos žr. toliau.

[18] Dėl pradinio šios diskusijos etapo žr. 15 išn., *Fragility*, sk. 10, ir *De Motu*, Essay 5. Šiuo klausimu, be 15 išn. cituoto Wigginso straipsnio, taip pat žr. jo „Claims of Need" iš *Morality and Objectivity*, ed. T. Honderich (London, 1985) 149–202. Ši tema puikiai aptariama Henry Richardson, *Deliberation Is of Ends*, Harvard Ph.D. dissertation, 1986.

ir vertės. Aristotelis nemano, kad plikas faktas, jog kažkas vertina kažkokį dalyką, mums apskritai suteikia kokio nors pagrindo galvoti, jog tas dalykas yra vertintinas teigiamai. Viskas priklauso nuo to, kas tas žmogus yra ir kuo remiantis buvo rikiuojama. Tai, kaip sudarys eilę praktiniu supratingumu* pasižymintis žmogus, taps mūsų asmeninių ir visuomeninių normų kriterijais; ką vertina blogas, pamišęs, arba nerimtas žmogus – šitai turi mažai arba neturi jokios reikšmės. Taip pat nėra patikimi dideles netektis išgyvenusių žmonių sprendimai, nes dažnai jų vertinimai prisitaiko prie esamos padėties galimybių. Vertė yra antropocentriška, ne visiškai pastovi ir nepriklausoma nuo žmonių troškimų bei poreikių[19]; bet šitai sakyti – toli gražu ne tas pats, kas teigti, jog tai, ką labiausiai vertina koks nors žmogus, atitinka [bendruosius] vertinimo tikslus.

Aišku, Aristotelis dar smarkiau priešintųsi kiekvienam pasiūlymui alternatyvas rikiuoti pagal troškimų stiprumo matą. Jeigu faktas, jog koks nors žmogus kažko trokšta, savaime mums neteikia jokio svaraus pagrindo tą kažką vertinti teigiamai, tai juolab kažkieno troškimo stiprumas ar kiekis mums neteiks jokio svaraus pagrindo kažką vertinti teigiamai pagal santykį su tuo stiprumu. Net jeigu argumento dėlei Aristotelis sutiktų, jog troškimo stiprumą *galima* išmatuoti ir suskaičiuoti pagal vieną skalę, kurio reikalauja ši teorija, – nors beveik nėra abejonių, kad su tuo jis nesutiktų, – šitą bendramatiškumo atmainą Aristotelis laikytų esant dar labiau iškreiptą ir mažiau įtikinamą už tą, kuri bendramatiškumą kildina iš pasirenkamo objekto ar alternatyvos. Platonas klysta, laikydamas vertes bendramatėmis; tačiau jis bent aptinka vertes ten, kur jų yra – objektuose ir veiklose, o ne šiųjų sužadintuose jausmuose. Šis pasiūlymas, priešingai, nepasako nieko, kas labiau įtikintų, ir dar perkelia vertybes į klaidingą vietą[20].

Tačiau užuot toliau plėtojusi šią svarbią temą, dabar noriu atsigręžti į vieną jos atšakų, kuri labai įdomiai narplioja skirtumą tarp aristotelizmo ir kai kurių formaliosios socialinės teorijos modelių. Pagal eiliuojamų vertinimų teoriją, kai asmuo ar kolektyvas turi rinktis tarp A ir B, įprasta kelti ir laikyti svarbiu tik vieną klausimą, būtent kuri alternatyva vertinama labiau. (Kartais, kaip Griffino atveju, keliami vertinimo svarumo arba įtaigumo klausimai, bet šitai, kaip plačiai žinoma, yra sudėtinga ir ginčytina.) Veikėjas vaizduojasi vienos linijos ar skalės schemą, turėdamas tikslą tiesiog kuo aukščiau pakilti ta linija. Nors linija šiuo atveju nereiškia,

* Verčiant tiesiogiai iš anglų kalbos – „praktinė išmintis"; „praktinis supratingumas" pasirinktas atsižvelgiant į Jono Dumčiaus atliktą Aristotelio vertimą: *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990. – *Vert. past.*

[19] Dėl šio antropomorfiškumo žr. *Fragility*, sk. 10 ir 11, ir „Aristotle on Human nature and the Foundations of Ethics", ruošiamoje spaudai knygoje, kuri skirta Bernardui Williamsui, ed. R. Harrison and J. Altham, Cambridge University Press, 1991.

[20] Taip pat grifiniškas požiūris neišspręstų sunkumų, kuriuos Platonas nori išspręsti, įvesdamas matuojamumą ir vienumą. Dėl vieno ir kito žr. „Platoną apie bendramatiškumą ir troškimą" šioje knygoje. Senas *Commodities and Capabilities* (žr. 14 išn.) šiuo klausimu plėtoja labai įžvalgią diskusiją.

jog esama vieno vertybinio mato, kurio atžvilgiu visos alternatyvos suprantamos kaip bendramatės, vis dėlto esama tik vienos linijos, [pagal kurią] iš esamų alternatyvų imami ir rikiuojami turimi vertinimai. Visos alternatyvos išdėstomos pagal šią liniją, ir veikėjas rinkdamasis daugiau niekur nesidairo. Aristotelizmas klausia, ar egzistuoja toks dalykas, kuriam visuotinai būtų teikiamas pirmumas. Tačiau jo gana sudėtinga rinkimosi situacijos schema skatina mus kelti kitą klausimą apie A ir B. Sakėme, kad aristoteliškasis veikėjas išgvildena kiekvieną vertingą alternatyvą, norėdamas nustatyti ypatingą jos pobūdį. Jis pasiryžęs pripažinti tikslią kiekvienos iš tarpusavyje besivaržančių alternatyvų turimos vertės ar gerumo rūšį, į kiekvieną vertybę žvelgdamas, vaizdžiai tariant, kaip į atskirą savaime vertingą karūnos brangakmenį, kuris skyrium savo vertės nepraranda vien dėl to, kad baigtinės gyvenimo aplinkybės gali [tą vertybę] atplėšti nuo kitų gėrybių ir pašalinti bendrą pagrindą, kurio netekusi ji nebebūtų racionaliai pasirenkama. Šis akcentuojamas daugybės nebendramačių gėrybių pripažinimas leidžia [tų gėrybių tarpe] tiesiogiai ir natūraliai suvokti esant nesutaikomų baigtinių konfliktų galimybę. Mat išvydę, jog A ir B įkūnija savitas, vidinę vertę turinčias gėrybes, drauge būsime pasirengę išvysti, kad padėtis, kurioje mums nepavaldžios baigtinės aplinkybės mus vers rinktis iš A ir B, yra situacija, kurioje būsime priversti atsisakyti kokios nors tikros vertybės. Jeigu A ir B yra dorybingų poelgių tipai, tai patenkame į rinkimosi situaciją, kurioje kokiu nors atžvilgiu turėsime elgtis nepakankamai; galbūt net neteisingai ar nedorai. Patekus į tokią padėtį nuspręsti, kad A teiktina pirmenybė prieš B, kartais kelia mažiausią rūpestį. Agamemnonas suprato, kad sprendžiant, ar aukoti savo dukterį Ifigeniją, ar pasielgti nedievobaimingai ir užtraukti visiems [su tuo poelgiu] susijusiems žmonėms mirties nuosprendį, kažin ar kiltų klausimas, *kaip* rinktųsi racionalus veikėjas. Tačiau čia problemos tik prasideda. Ką daryti su nepakankamumu ar kalte, kurie atsiranda praradus B, ką galvoti, kaip jaustis? Kokie poelgiai, jausmai, reakcijos yra tinkami veikėjui, įkliuvusiam į tokios padėties spąstus? Kokių sąžinės priekaištų, kokių pastangų atitaisyti skriaudą dorovė čia reikalauja? Asmuo negali nepaisyti šių rūpesčių, antraip doroviniu požiūriu virs itin nepakankamu. Agamemnonas nepaisė jų, manydamas, kad vienintelė racionaliai spręstina problema tebuvo įvertinti, kam teikti pirmumą. Senių choras šitai laiko ne išmintimi, o pamišimu.

Apie šias situacijas daug daugiau esu rašiusi kitur[21]. Jos sudaro graikų tragedijos šerdį; jos taip pat dažnai kartojasi daugumos žmonių gyvenime. Aristotelizmas [tas situacijas] pripažįsta ir traktuoja kaip iškilias; tiesą sakant, kaip neatsiejamas nuo gero nevaldomų nutikimų pasaulyje gyvenančio žmogaus teigiamų įsipareigojimų turtingumo ir įvairumo. Ekonominė teorija neatmeta jų formaliu požiūriu, kaip tai daro didelė dalis šiuolaikinės dorovės filosofijos. Vis dėlto laiko jas atitrūkusiomis nuo teorijos objekto – racionalaus pasirinkimo[22].

[21] Žr. *Fragility*, sk. 2; taip pat *Aristotle's De Motu*, 4 esė; ir „Netobulus krištolus“ šioje knygoje. Pats Aristotelis neteikia tiek dėmesio tokiems konfliktams, kiek iš pažiūros reikalauja jo teorija, tačiau iš principo juos pripažįsta: žr. *Fragility*, sk. 11–12 ir Interlude 2.

Maža to, galima teigti, jog netiesioginė ir nepastebėta pasekmė pateikiant tokią socialinio pasirinkimo teorijos aksiomos formuluotę, kaip tai daroma vienu gerai žinomu atveju, bus ta, kad visai neatpažinsime tokių situacijų. Prisiminkime principą, vadinamą „nesusijusių alternatyvų nepriklausomybe“: visuomeninis pasirinkimas bet kurioje aplinkoje priklauso tiktai nuo to, kam individai teikia pirmenybę, atsižvelgdami į toje aplinkoje esančias alternatyvas... Norint priimti sprendimą, niekada nebūtina turimas alternatyvas lyginti su konkrečiu metu neturimomis“[23]. Vadinasi, mano aptariamu atveju visuomeninio pasirinkimo teoretikas, rodos, privalo atsisakyti gvildenti Agamemnono situacijos santykį su kita situacija, kurioje šis būtų galėjęs išsaugoti visus saitus, nesiimdamas žiaurių piktadarysčių. [Agamemnonas] privaląs apsvarstyti tiktai pačioje situacijoje glūdinčių pasirinkimo galimybių eilę, o tai, kad visos turimos pasirinkimo galimybės yra pasibjaurėtinos, jas lyginant su tuo, ką norėtų rinktis geras žmogus, jis laiko nesvarbiu dalyku. Aišku, principo tikslas – ne toks; tačiau, regis, tokia yra šios formuluotės pasekmė, einanti išvien su mano anksčiau aprašyto bendresnio skyrimo tarp vertės ir troškimo atmetimu. Aristotelininkui „neturimas“ nereiškia „nesvarbus“ (šiedu žodžiai Arrow principo formuluotėje vartojami pakaitomis ir sukelia painiavą). Aristotelizmas žadina dėmesingumą būdams, kuriais pasaulis gali kliudyti mūsų pastangoms elgtis gerai; jis parodo, kad rūpindamiesi daugybe dalykų, rizikuojame patekti į šias baisias situacijas. Jis prašo mūsų – ištikimų tam, kas gera, – turėti šitai omeny tada, kai nė viena mūsų pasirinkimo galimybių nėra gera[24]. Jis drąsina mus išmokti deramai apmąstyti ir pajausti tokias galimybes, sakydamas, jog visa tai – gero žmogiškojo gyvenimo dalis. Agamemnono sprendimas, netgi esant šiems baisiems suvaržymams, bus geresnis ir protingesnis, jeigu jis apsvarstys

[22] *Fragility*, sk. 2 rasite diskusiją, skirtą Kanto, Hare'o ir Sartre'o pažiūroms bei daugybę nuorodų į antrinę literatūrą.

[23] Ši formuluotė cituojama iš K. Arrow, „Values and Collective Decision Making“, iš P. Laslett and W. G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics and Society*, Third Series (Oxford, 1967), perspausdinta E. Hahn and M. Hollis, eds., *Philosophy and Economic Theory* (Oxford, 1979), 110–126, p. 113, 120. Taip pareikštą principą Arrow atvirai susieja su bet kokiu kiekiniu naudos matu: „Bet koks kiekinis matas, bet koks mėginimas naudingumui suteikti skaitmeninę išraišką, iš pagrindų priklauso nuo palyginimų, apimančių poelgius, kurie nėra ar bent gali nebūti konkrečiu metu vyraujančioje aplinkoje“ (113). Tuomet, manau, sąžininga sakyti, jog mažų mažiausiai jis laikosi tokio minėto principo varianto, kuris atmestų mano čia aprašytų dorovinių dilemų deramo atpažinimo būdus.

[24] Jeigu veikėjas gerai apsvarsto šią situaciją, tai neigiamos pasekmės, kurias jis sieja su abiem įvykių eigomis, vienaip ar kitaip atsiskleis jo troškimuose ir vertinimuose; bet pirma, kadangi jam leidžiama palyginti tik galimas [tikriausiai norėta pasakyti „turimas“ – *vert. past.*], o ne visas galimas alternatyvas su visomis geromis ir neturimomis, blogoji alternatyva, būdama mažiausiai bloga, vis tiek atrodys kaip aukščiausias laisvai plevenančios (neturinčios kiekybinio atskaitos taško) linijos taškas; antra, jeigu, kaip Agamemnonas, jis svarsto stengdamasis išsisukti, pasirinktos įvykių eigos blogumas neatsispindės jo troškimuose ir panašiai, o jeigu *atsirinkta* teisingai, tai, kas bloga pasireikš abiem atvejais, nelems jokio skirtumo; trečia, jeigu pasirenkama ta pati alternatyva, ši procedūra neleidžia mums atskirti svarstymo, kai siekiama išsisukti ir nesiekiama.

šių suvaržymų santykį su tuo, ko jis pats pageidautų ir ką rinktųsi kaip dorybingas žmogus. Tuo tarpu visuomeninio pasirinkimo teorija primygtinai teigia, jog svarbu, tiktai kaip jis surikiuojąs į eilę esamas galimybes; jis galįs racionaliai ir gerai rinktis, negalvodamas apie tai, kad dukters aukojimas yra absoliučiai blogas dalykas[25].

Ar tai reikšminga visuomeninio racionalumo teorijai? Įrodinėčiau, kad be galo reikšminga. Dažnai vadovai, kaip privatūs piliečiai, susidurs su nemaloniomis dorovinėmis alternatyvomis, kurias pasirinkus praradimai ir gal net kaltė bus neišvengiami. Mes norime tokių vadovų, kurie tokiose situacijose sugebėtų daryti sunkius [ir] būtinus pasirinkimus, teikdami pirmenybę A prieš B arba B prieš A. Nenorime, kad esamos ir pripažįstamos dilemos jiems sukliudytų paskelbti savo vertinimą. Bet taip pat norime, kad savyje išsaugodami pakankamai kasdieniam privačiam asmeniui būdingos aristoteliškos nuojautos ir šią viešai demonstruodami galėtų tarti: štai situacija, kurioje pažeidžiama žmonėms svarbi vertybė. Pavyzdžiui, tarkim, sutinkame, kad viską pasvėrus Trumanas neklydo, rinkdamasis bombarduoti Hirošimą; kad tuo metu tai buvo geriausia išeitis iš siaubingos dilemos, į kurią jį ir jo valdomą naciją buvo įstūmę nevaldomi veiksniai. Nepaisant to, be galo reikšminga, ar bombardavimas traktuotinas tiesiog kaip pergalę atnešusi alternatyva, ar taip pat kaip poelgis, kuris pamina tikrą dorovinę vertybę. Reikšminga, ar Trumanas šią elgseną renkasi su nepalenkiamu pasitikėjimu savo proto galiomis, ar nenoromis, gailėdamasis ir tikėdamas, kad privaląs atlyginti viską, kas tik įmanoma. Ar visas jo dėmesys sutelktas, norint pasiekti aukščiausią tašką vienoje sugraduotoje linijoje, ar jis taip pat įsiklauso į vidinį etinį reikalavimą, kuriam, viską pasvėrus, pirmenybė neteiktina[26]. Aristoteliškasis valdovas, brangindamas kiekvieną atskirą vertybę ir kiekvienai [vertybei] skirdamas deramas emocijas bei pareigos jausmus, elgiasi antraip. Maža to, jis mano, kad, bendriau paėmus, yra gerai įsidėmėti šias dilemas, o ne peržengti jas, arba „išspręsti“, nes taip elgiantis patvirtinamas ir sustiprinamas ryšys su aptariamomis vertybėmis – taip, kad darosi mažiau tikėtina, jog žmogus pažeis jas kitomis aplinkybėmis. Valdovas, kuris lavinamas taip, kad nepastebėtų skirtumo tarp esamos žmogaus situacijos ir kokios nors, laimei ar nelaimei, nesamos situacijos, neišmoks, kad esama ženklaus skirtumo tarp jų abiejų, vadinasi, labai tikėtina, jog teiks pirmenybę pirmajai, kuri ne tokia reikli sąžinei[27].

[25] Žodžiu „aboliučiai“ nesakau ir negaliu sakyti „toks, kurio niekada nebus galima padaryti“; mat iš dalies mano teiginys – tai teiginys, jog esama aplinkybių, kurioms susiklosčius žmogus nieko daugiau negali padaryti kaip tik tokią blogybę. Turiu galvoje, nesvarbu, kada tai padaroma, vis tiek yra blogai: nors kartais tai galėtų būti mažiausia blogybė.

[26] Dėl įdomaus šios temos ir šio atvejo aptarimo žr. M. Walzer, „Political Action and the Problem of Dirty Hands“, *Philosophy and Public Affairs* 2 (1973) 160–180. Veikale Fragility, sk. 2 pateikiamos kitos nuorodos.

[27] Šitai puikiai aptariama S. Hampshire, „Public and Private Morality“, iš *Morality and Conflict* (Cambridge, Mass., 1983), 101–125, 123 puslapyje; jo poziciją aptarsiu vėliau (politiniuose) šios apybraižos skyreliuose.

Paskutinėje R. M. Hareʼo knygoje *Moral Thinking* įvedami du stilizuoti protautojai. Jie vadinami Arkangelas ir Proletaras[28]. Proletaras, užsisklendęs savo įprastame kasdieniame nuovokiame racionalume, dorovines dilemas supranta kaip tikras ir neskaidomas, reikalaujančias gailėtis ir kiek galima atlyginti. Arkangelas, būdamas filosofas utilitaras, geba suprasti, jog [žvelgiant] iš kritinės šios teorijos perspektyvos (kaip ją apibūdina Hareʼas) tokios dilemos išnyksta. Jis išmoksta pakilti viršum jų ir niekina tuos, kurie jas vis dar pripažįsta. Savo poziciją Hareʼas vaizduoja, kaip visuomet, gyvybingai ir subtiliai. Savo piešiamą kontrastą patikslina argumentuodamas, jog esama daug priežasčių, kodėl darydami daugumą kasdienių pasirinkimų, turėtume elgtis kaip Proletaras. Vis dėlto praktinio protavimo (turint galvoje jo geriausius pavyzdžius) norma yra Arkangelas. Ir aišku, kad Arkangelas yra Hareʼo atsakymas į jo paties keliamus gyvybiškai svarbius klausimus, kaip pasirinkimo teorija iš tikrųjų galinti pagerinti žmogaus gyvenimą. Drauge su Aristoteliu esu įsitikinusi, jog pranašesnis Arkangelo aiškumas ir paprastumas nepagerina padėties; pakilimas virš žmogaus problemos neišsprendžia jos. Esu įsitikinusi, kad norime, jog būtų daugiau proletarų ir mažiau arkangelų, ir ne tik kai daromi kasdieniai pasirinkimai, bet ir tarp vadovų bei sektinų pavyzdžių. Tomas Akvinietis manė, kad angelai negalintys suvokti to, kas šiame atsitiktinumų pasaulyje atsiveria suvokimui. Taigi Akvinietis darė išvadą, kad jie, nepaisant jų pranašumo danguje, esantys netinkami vedliai ieškant kelio šiame pasaulyje. Pasak Aristotelio, mes ieškome žmogaus, o ne kokios nors kitos būtybės, gėrio.

II. Pirmenybė atskirybėms

„Sprendžiama vadovaujantis suvokimu“. Šį pasakymą, iš kurio kildinamas mano [šio skyriaus] pavadinimas, Aristotelis vartoja, kritikuodamas dar vieną pseudomokslinių racionalumo schemų ypatybę: primygtinį teiginį, esą racionalų pasirinkimą galima apibrėžti bendrų taisyklių ar principų sistemoje, kurią toliau jau galima taikyti kiekvienam naujam atvejui. Gindamas „suvokimo“ pirmenybę ir kartu tvirtindamas, jog praktinis supratingumas negalintis virsti sisteminiu mokslu, perdėm užsiėmusiu visuotiniais ir bendrais principais, Aristotelis akivaizdžiai gina konkrečių, daugiau neformalaus bei nuovokinio pobūdžio situacinių sprendimų pirmenybę prieš bet kokią tokią sistemą. Aristotelis dar sykį puola dalyką, kuris mūsų dienomis, ypač viešojoje erdvėje, laikomas racionalumo kriterijumi. Jo puolimas prieš etinį bendrumą glaudžiai siejasi su puolimu prieš bendramatiškumą. Mat abi sąvokos yra itin giminingos ir jų abiejų vartojimą jų gynėjai laiko pažangiomis taktikomis, kurias galime taikyti, norėdami išsivaduoti iš etiškai pažeidžiamos padėties, atsirandančios suvokus kokybinį nevienalytiškumą. Pernelyg didelis nevienalytiškumas jį matantį

[28] R. M. Hare, *Moral Thinking* (Oxford, 1981).

veikėją palieka atvirą staigmenos ir suglumimo galimybei. Mat gali užklupti nauja padėtis, nepanaši į jokią kitą. Vertybė gali atrodyti visiškai savita ir nauja. Tačiau jeigu [veikėjas] įsiteigia, kad esama tik vieno dalyko, kurio atžvilgiu visos vertybės yra bendramatės – arba kad esama baigtinio skaičiaus visuotinių vertybių, kaskart naujai pasireiškiančių, kurių apraiškomis lemta tapti visiems naujiems atvejams – tai [žengdamas] bet katruo šių dviejų kelių, jis išvengs sunkiai išsprendžiamų ir netikėtų dalykų naštos. Kiekvieną naują padėtį jis pasitiks pasirengęs išvysti tik tuos dalykus, kuriuos svarstyti jau moko.

Nevienalytiškumo suvokimas savaime kelia dar vieną problemą: būti pažeidžiamam netekties. Mylimą žmogų (tėvynę, tarnybą) laikyti ne vieninteliu, o vienu tam tikros vienalytės bendros sąvokos pavyzdžiu, vadinasi, laikyti jį galimai pakeičiamu kitu panašiu pavyzdžiu, jeigu pasaulis iš mūsų atimtų tą, kurį turime dabar. Platono Diotima įrodinėja, jog bendriems dalykams suteikus pirmenybę prieš atskirus, „atpalaiduojama" ir „sušvelninama" įtampa planuojant gyvenimą. Pasitelkus vertybinį bendrumą, kaip ir radikalesnį bendramatiškumą, kai visos vertybės laikomos viena, jeigu pasaulis atima mylimą dalyką, tikėtina, kad atsiras pakankama atsarga kitų panašiai vertingų dalykų. Daugelis graikų mąstytojų buvo įsitikinę, jog skiriamasis tikrai racionalaus sprendimo ženklas – pašalinti dalį mūsų etinio suglumimo ir pažeidžiamumo, kad galėtume saugiau valdyti svarbesnius dalykus. Ši idėja tebėra labai patraukli.

Čionai privalome išskirti, ko pats Aristotelis neišskyrė arba išskyrė neaiškiai: *kas bendra* ir *kas visuotina. Kas bendra* yra priešybė to, *kas konkretu*; bendra taisyklė aprėpia ne tik daugelį atvejų, ji galioja [tiems atvejams] kai kurių palyginti nekonkrečių bruožų atžvilgiu. *Visuotinė* taisyklė, priešingai, galioja visiems atvejams, kurie panašūs reikšmingais atžvilgiais; tačiau visuotinybė gali būti labai konkreti, apimanti ypatybes, kurios, netikėtina, kad bus pakartotos. Daugelis dorovinių pažiūrų, pagal kurias teisingas pasirinkimas grindžiamas visuotiniais principais, vadovaujasi plataus bendrumo principais. Ir šis ryšys yra natūralus, jeigu domimasi principų pajėgumu kodifikuoti ir vadovauti elgesiui. Nebūtų galima išmokyti vaiko, kaip elgtis, jei norėdami vaiką paruošti naujiems, dar neregėtiems atvejams taikytume taisykles, kurios nusakomos pernelyg konkrečiais žodžiais; tradiciškai vienas epistemologinių dorovės vaidmenų yra supaprastinti ir susisteminti dorovinį pasaulį – tikslios ir konkrečios visuotinybės šį uždavinį sunkiai atlieka. Tačiau ir visuotinybės gali būti konkrečios; ir kai kurie filosofai, ypač R. M. Hare'as[29], kuris iš esmės domisi visuotinamumu, t. y. galimybe dorovinius priesakus taikyti visuotinai, taip pat primygtinai teigia, kad principai dažnai turėtų būti labai kontekstiški. Aristotelio teiginiai, kad „atskirybė" etiniame samprotavime yra „pirmesnė", yra nukreipti – skirtingais būdais ir remiantis skirtingais argumentais – tiek į bendrus, tiek į visuotinius principus. Jo puolimas prieš bendrumą yra labiau visa apimantis ir pamatinis. Jis pripažįsta tam tikrą visuotinamumą, nors manau, kad kai kuriais atvejais neigia dorovinį [visuotina-

[29] Žr. *Moral Thinking;* o dėl nuodugnesnio jo pozicijos aptarimo šioje knygoje žr. „Įvadą" ir baigiamąją „Subtiliai žinoti" pastabą.

mumo] vaidmenį, laikydamas, jog minėtais atvejais neteisinga sakyti, esą pasikartojus tokioms pačioms aplinkybėms, būtų teisinga rinktis taip pat. Taigi norėdami aiškiai aprašyti požiūrį ir jį palaikančius argumentus, šio skyrimo privalome reikalauti griežčiau už Aristotelį, kurio pagrindinio priešininko Platono visuotinybės irgi yra labai bendros. Aristotelio argumentai prieš bendramatiškumą savaime nereiškia, jog atskiriems sprendimams teiktina pirmenybė prieš bendras taisykles. Aristotelio bendramatiškumo, kaip esame jį aprašę, kritika rėmėsi atskirų vertybių, kurių kiekviena kelia savo reikalavimus, tačiau taip pat turi savo bendrą apibrėžimą bei gali įsikūnyti neribotame skaičiuje atskirų situacijų ir poelgių, daugybiškumo schema. Taigi plikas faktas, jog, pavyzdžiui, ir drąsa, ir teisingumas, ir draugystė yra daugybinės ir savitos [vertybės], mažai teparemia atskirų suvokinių pirmenybę prieš taisyklių ar principų sistemas. Priešingai, mūsų šnekėjimas apie apibrėžime glūdintį savitumą sufleruoja, kad Aristoteliui tokia sistema galėjusi žadinti didžiulį susidomėjimą. Antra vertus, Aristotelis, kaip matėme, išties teigia, kad praktinis supratingumas nėra *epistēmē*, tai yra sisteminis mokslinis supratimas. Jis gina šį teiginį, argumentuodamas, kad jis nukreiptas į galutines atskirybes (*ta kath' hekasta*) ir kad šios atskirybės negali būti priskirtos jokiai visuotinių principų sistemai (*epistēmē*) ir suvoktinos įžvalgumu, kylančiu iš patyrimo (*NE* 1142a11 ir toliau). Girdamas suvokimą, Aristotelis giria atskirybių suvokimą, atsiskleidžiantį tokiu patyrimu grįstame sprendime. Savo pareiškimu jis, regis, kritikuoja *bendrumo*, bet tikriausiai ir *visuotinumo* pirmenybę. Taigi reikia paklausti, kaip ginami tolesni mėginimai pereiti nuo daugybiškumo prie ypatumo ar konkretumo ir taip pat kartais nuo konkretumo prie vienumo. Taip pat reikia sužinoti, kokį vaidmenį aristoteliškame racionalume iš tikrųjų atlieka įvairaus pobūdžio taisyklės.

Pirmiausia, privalome įsidėmėti, kad praktinio proto atžvilgiu taisyklės gali atlikti tam tikrą svarbų vaidmenį, neįgydamos pirmenybės prieš atskiras suvoktis[30]. Mat taisyklės gali būti taikomos ne kaip suvokimo normos, galutinės instancijos, pagal kurias nustatomas atskirų pasirinkimų teisingumas, bet daugiau kaip santraukos ar apmatai, kurie labai pravartūs įvairiems tikslams, bet galioja tik tiek, kiek teisingai aprašo gerus konkrečius sprendimus, pagal kuriuos galiausiai ir vertintinos. Remiantis šia antrąja schema vis dar paliekama erdvės tam, kad etinis iškilumas būtų pripažintas naujoms ar netikėtoms atvejo, su kuriuo susiduriame, ypatybėms, kurių taisyklė nenumatė, ar net ypatybėms, kurių apskritai jokia taisyklė negalėtų įvardyti. Jeigu Aristotelis apie taisykles šneka būtent šitaip, tai įtampa tarp to, kad jis akivaizdžiai domisi taisyklėmis bei apibrėžtimis ir kad gina suvokimo pirmenybę, visiškai nebūtina. Dabar ketinu pagrįsti, jog padėtis iš tikrųjų tokia ir esanti, bei tyrinėti priežastis, dėl kurių jis teikiąs pirmenybę atskirybei.

Galime pradėti nuo dviejų ištraukų, kuriose išnyra mūsų pavadinime vartojama frazė. Abiejose Aristotelis atvirai teigia, kad praktiškai pasirenkant pirmenybė teiktina ne principui, o suvokimui, skyrimo gebai, kuri duota konkrečioms atskirybėms suvokti:

[30] Dėl išsamesnio šios minties rutuliojimo žr. *Fragility*, sk. 10.

> Bet mes peikiame ne tuos, kurie truputį nukrypsta nuo to, kas gera, į perteklia us ar stokos pusę, o tik tuos, kurie smarkiai nukrypsta, nes tokia yda nelieka nepastebima. Sunku apibrėžti, ką kiek reikia peikti, – panašiai kaip ir kitus dalykus, vertinamus nuojauta. Tai vis atskiri atvejai, ir apie juos sprendžiama vadovaujantis nuojauta.* (*NE* 1109b18–23)

Kitoje vietoje aptardamas vieną ypatingųjų dorybių – saikingą pyktį, Aristotelis rašo: „Sunku nustatyti, kiek ir kaip nuo normos nukrypusį žmogų jau reikia barti – čia reikia nuspręsti kiekvienu atveju atskirai ir betarpiškai įvykį išgyventi"** (1126b2–4). Sudėtingos etinės padėties subtilybės suprastinos atsižvelgiant į pačią padėtį, pasitelkiant gebą, kuri yra tinkama [tą padėtį] traktuoti kaip sudėtingą visumą. Pirminės bendros formuluotės stokoja reikiamo konkretumo ir lankstumo. Jose nėra medžiagoje aptinkamų atskirybės smulkmenų, su kuriomis sprendimas privalo susitvarkyti; ir jos nėra taip jautrios duotybei, kaip privaląs būti geras sprendimas.

Abu šie giminingi kritiški argumentai nekart pabrėžiami Aristoteliui kalbant apie etinę konkretaus apibūdinimo pirmenybę prieš bendrą pareiškimą, atskiro sprendimo – prieš bendrą taisyklę. Gretimoje ištraukoje jis rašo: „Čia reikia kalbėti ne tik apskritai (*katholou*), bet ir taikyti žodžius atskiriems atvejams, nes, kai kalbama apie veiksmus, bendri (*koinoteroi*, tinkantys daugeliui dalykų)[31] žodžiai būna tušti – teisingesni būna tik taikomi atskiriems atvejams, nes veiksmai – tai vis atskiri atvejai, prie jų ir reikia derinti žodžius"*** (1107a29–32). Principai galioja tik tiek, kiek yra teisingi; o teisingi jie yra tik tiek, kiek neklysta atskirybių atžvilgiu. Ir formuluotė, kuria ketinama apimti daug skirtingų atskirybių, negali būti labai teisinga. Todėl aptardamas teisingumą Aristotelis primygtinai teigia, jog patirtimi paremti veikėjo sprendimai privalo būti teisingi ir papildyti bendras ir visuotines įstatymo formuluotes:

> ...kiekvienas įstatymas aprėpia tik tai, kas bendra, o kai kuriais paskirais atvejais neįmanoma bendrų nuostatų taip pritaikyti, kad jie būtų teisingi. Tokiais atvejais, kai būtina pasakyti apskritai – bet tada negali būti viskas teisinga, – įstatymas aprėpia tik dažniausiai pasitaikančius atvejus pripažindamas, kad gali

* Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 98; Marthos Nussbaum vertime vietoj žodžio „nuojauta" vartojamas žodis „suvokimas" – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 138. – *Vert. past.*

*** Ten pat, p. 193. – *Vert. past.*

[31] Atkreipkite dėmesį į perėjimą nuo visuotinumo prie bendrumo: tačiau pagrindinė mintis ta, kad, apimdama daug atskirybių, [taisyklė] tampa pernelyg netiksli, vadinasi, nėra geriausias būdas konkrečiam kontekstui traktuoti. Visuotinybei nereikia atitrūkti nuo konteksto ypatybių (žr. toliau), tačiau toks visuotinis principas, kuris gali būti iš anksto nustatomas ir taikomas daugeliu atvejų, Aristotelio požiūriu, [nuo tų ypatybių] pernelyg atitrūks. Siekdama nuoseklumo žodį *katholou* visur verčiu „visuotina", nors daugelyje interpretacinių pastabų stengiuosi tiksliai paaiškinti, kokią problemą Aristotelis turi galvoje.

> būti klaidų. [...] Taigi, kai įstatymas nustato apskritai, o atsiranda paskiras atvejis, kurio neapima tas bendras nuostatas, tada pasielgsime teisingai, jeigu ten, kur įstatymų leidėjas praleido arba, supaprastindamas reikalą, padarė klaidą, pataisysime taip, kaip pats teisėjas būtų patvarkęs, jei būtų buvęs čia, arba jei būtų žinojęs tą atvejį, pats jį būtų įtraukęs į įstatymą* (*NE* 1137b13 ir toliau).

Įstatymas galioja tiek, kiek yra išmintingų sprendimų sąvadas. Todėl dera jį papildyti naujais išmintingais, vietoje daromais sprendimais; ir taip pat dera pataisyti, kur jis nukrypsta nuo to, ką vienu ar kitu atveju darytų geras teisėjas. Čia ir vėl susiduriame su faktu, jog atskiras sprendimas yra pranašesnis tiek teisingumo, tiek lankstumo atžvilgiais.

Etinio lankstumo idėjai Aristotelis parenka gerai žinomą vaizdžią metaforą. Jis mums taria, jog asmuo, kiekvieną savo sprendimą darydamas pagal kokį nors ankstesnį bendrą principą, kurio konkrečia proga laikomasi tvirtai ir nelanksčiai, elgiasi kaip architektas, sudėtingoms kolonos kaneliūroms mėginantis pritaikyti tiesią liniuotę. Joks tikras architektas taip nesielgs. Greičiau, sekdamas Lesbo statybininkų pavyzdžiu, jis matuos su lanksčia metalo juostele, Lesbo svambalu, kuris „nėra pastovus, o prisitaiko prie akmens formos“** (1137b30–32). Kaip buvo galima tikėtis, šis prietaisas tebenaudojamas. Jis neįkainojamas matuojant nelygias karalienės Viktorijos laikų namo formas. (Utilitaristui, neseniai rašiusiam, kad „mes“ teikiame pirmenybę Bauhauzo stiliaus etinėms sistemoms[32], turint galvoje jo požiūrį į taisykles, pasisekė, kad turi kaip tik tokį architektūrinį skonį.) Jis taip pat pravartus matuojant kūno dalis, mažai kurių yra tiesios. Nekeista, kad savo teiginiui galėtume užbėgti už akių, tardami, jog etinę tikrovę Aristotelis vaizduoja žmogaus kūno ar kūno dalių, o ne matematinio konstrukto pavidalo. Todėl [etinė tikrovė] reikalauja ją atitinkančių taisyklių. Geras svarstymas, kaip Lesbo svambalas, prie turimos formos prisitaiko jautriai ir su pagarba sudėtingumui.

Vis dėlto gal Aristotelis čia šneka tik apie esamų taisyklių sistemų trūkumus; galbūt jis visiškai nesipriešina minčiai, jog etikos mokslas yra galimas, jei tik jo taisyklės pakankamai tikslios ir sudėtingos? Lesbo svambalo įvaizdis neskatina taip manyti. Tačiau nuodugniau į šį priekaištą galime atsakyti, parodydami, kad, pirma, Aristotelis yra įsitikinęs, jog teisingas pasirinkimas taisyklių sistemoje negali būti apibrėžtas net iš principo, o tada dar įvardydami tris „praktinio turinio“ ypatybes, kurios parodo, kodėl taip yra.

Tame pačiame V *NE* skirsnyje, Aristotelis mums aiškina, jog praktiniai dalykai pagal pačią savo prigimtį yra neapibūdinami arba neapibrėžiami (*aorista*), – o ne vien tik kol kas nepakankamai apibrėžti. Visuotinis aiškinimas yra nesėkmingas, nes jokia visuotinybė negali deramai pagauti [praktinio] turinio. „Klaidą lemia ne

* Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 166. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 167. – *Vert. past.*

[32] J. Glover, cit. iš D. Wiggins, „Deliberation and Practical Reason“ (žr. 18 išn.)

įstatymų leidėjas, o pati dalyko prigimtis, – juk tokia yra gyvenime pasitaikančių įvykių gausybė"* (1137b17–19). Taip pat „Antrojoje knygoje", aptardamas visuotinių apibrėžimų ir aiškinimų vaidmenį etikoje (bei rengdamasis savaip apibrėžti dorybes), Aristotelis rašo:

> Tik čia iš anksto sutikime, kad praktinio gyvenimo klausimai turi būti pateikiami tik bendrais bruožais, o ne tiksliai nagrinėjami, – mes jau iš pradžių sakėme, kad svarstymo forma turi atitikti svarstomąjį dalyką. O dalykai, susiję su elgsena ir su tuo, kas yra naudinga, nereikalingi tvirto apibrėžimo, panašiai kaip ir klausimas, kas yra sveika. Jei tokie yra bendrieji klausimai, tai tuo labiau tokie bus atskirieji. Čia nereikia jokio tikslumo, nes tų dalykų negali numatyti nei menas, nei kokios nors taisyklės – patys veikiantys žmonės turi derintis prie atitinkamų aplinkybių, kaip yra gydymo ir laivo vairavimo mene** (1103b34–1104a10).

Bendrasis aiškinimas *turėtų*[33] būti išsakomas tiktai apytiksliai, o ne tiksliais galutiniais žodžiais. Nėra taip, kad etika tiktai kol kas nepasiekė mokslinio tikslumo; ji net neturėtų taikytis į tokį tikslumą.

Šioje glaustoje ištraukoje nurodomi trys priežastys, kodėl taip yra. Pirma, praktiniai dalykai kinta, arba stokoja pastovumo. Iš anksto nustatyta taisyklių sistema gali aprėpti tiktai tai, kas anksčiau regėta – kaip gydymo traktate gali būti aprašyta tik žinoma ligos atmaina. Tačiau kintančiame pasaulyje ieškodami dorybingo kelio, susiduriame vis su naujais deriniais, vis su naujomis situacijomis. Negana to, kadangi pačios dorybės atskirais atvejais reiškiasi ir yra apibrėžiamos, atsižvelgiant į baigtines aplinkybes, kurios pačios gali kisti (pavyzdžiui, Aristotelis pats nurodo, kad dosnumo dorybė neįgyvendinama mieste su bendruomeninės nuosavybės įstaigomis)[34], tai geram veikiančiajam gali reikėti ne tik priderinti dorybingą poelgį prie svetimų naujų įvykių, bet taip pat susidurti su besiplėtojančiu ir nuo situacijos priklausomu dorybių sąrašu. Net žmonių teisingumas, pasak Aristotelio, yra „perdėm kintamas", istoriškai įsišaknijęs, priklausomas nuo apsirūpinimo ir taip pat nuo asmens savarankiškumo, kurie, būdami lygstamai pastovūs, vis dar reiškiasi natūraliame pasau-

* Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 166. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 86. – *Vert. past.*

[33] Šis „turėtų" kartais klaidingai verčiamas kaip „turės". Šiuo klausimu žr. *De Motu*, 4 esė, *Fragility*, sk. 10.

[34] *Pol.* 1263B7–14. Vis dėlto čia Aristotelis iš tikrųjų padaro išvadą, jog platoniškoji schema kaltintina dėl dorybės pašalinimo; toks vertinimas aiškiai prieštarauja jo paties bendrai pozicijai (dėl kurios žr. *Fragility*, sk. 10, 11). Teisingiausiai suprasta šios pastabos reikšmė turbūt bus ta, kad Platonas nepašalinęs pačios nuosavybės, jis pašalinęs tik individų valdžią nuosavybei; taigi vis dar esama minčių erdvės dorybei, tačiau nesama pasirinkimo, kad individai galėtų įgyvendinti tą dorybę. Taip pat žr. „Nesantykines dorybes".

lyje[35]. Gydytojas, kuris, susidūręs su nauju požymių deriniu, tesugebėtų griebtis vadovėlio, būtų prastas gydytojas; kapitonas, kuris, net patekęs į nenumatytos krypties ir smarkumo audrą, vairuotų laivą pagal taisykles, tai darytų netobulai. Nepaisant to, praktiškai supratingi žmonės naujoves privalo pasitikti jautriai, puoselėdami vaizduotę ir tokį lankstumą bei nuovokumą, kurie leistų jiems, Tukidido žodžiais (išreiškiančiais Atėnų idealą, kurio protėvis ir gynėjas buvo Aristotelis), „greitosiomis susikurti tai, kas reikalinga improvizuoti tuo, kas reikalinga" (I.118). Keliuose kontekstuose Aristotelis apie praktinį supratingumą šneka kaip apie su *stochazesthai* susijusį gebėjimą. Šis žodis, kurio pirminė reikšmė – „taikytis į taikinį", vartojamas, šnekant apie improvizuojantį spėjimais paremtą protavimą. Aristotelis mums sako, kad „sugebančiu gerai nuspręsti apskritai yra laikomas tas, kuris siekia aukščiausio žmogaus tikslo *(stochastikos)*, o jį galima pasiekti veikiant, kai vadovauja svarstantis protas"* (1141b13–14); šį idealą jis glaudžiai sieja su pastebėjimu, jog praktinis supratingumas imasi atskirybių, o ne visuotinybių (1141b14–16).

NE V ištraukoje, taip pat neakivaizdžiai „Antrosios knygos" ištraukoje, Aristotelis užsimena apie antrą praktiškumo ypatybę, jo neapibūdinamumą ar neapibrėžiamumą (*to aoriston*). Šią ypatybę aiškinti sudėtinga; regis, ji susijusi su praktinių kontekstų įvairove bei deramu pasirinkimu pagal situaciją. Vienas pavyzdys ypač vaizdingas. Anot Aristotelio, nesama gero juokavimo apibrėžimo (*horismos*), jis yra *aoristos*, kadangi itin priklausomas nuo to, ar patinka atskiram klausytojui, o „vieniems vieni dalykai yra malonūs arba nekenčiami, o kitiems – visai kiti"** (1128a25 ir toliau). Remiantis šiuo atveju, dorybingo pasirinkimo negalima nustatyti bendrose taisyklėse, nes pasirinkimą būtina priderinti prie sudėtingų konkrečios padėties reikalavimų, atsižvelgiant į visas kontekstines padėties ypatybes. Taisyklė, kaip humoro vadovėlis, duotų per mažai ir per daug: per mažai, nes dauguma išties reikšmingų dalykų randasi atsiliepiant į konkretybes, o jų būtų nepaisoma. Per daug, nes taisyklė reikštų, jog ji pati tampa atsiliepimo [į juokus] norma (juokų vadovėlis jūsų prašytų savo sąmojingumą riboti vadovėlyje nurodytomis formulėmis), o tai pernelyg trukdytų lanksčiai pritaikyti ją praktikoje. Lesbo svambalas vadinamas *aoristos*, matyt, todėl, kad skirtingai nuo tokių priesakų, jis keičia savo pavidalą pagal pavidalą daiktų, kuriems yra taikomas. Šnekėdamas apie kintamumą, Aristotelis pabrėžia kitimą laiko atžvilgiu ir dorovinę staigmenos reikšmę; šnekėdamas apie *aoriston*, jis pabrėžia sudėtingumą ir kontekstą. Abi ypatybės reikalauja jautrumo ir prisitaikančio lankstumo, tinkamo tono ir tikslaus prisilietimo, kurių negali pagauti joks bendras aiškinimas.

Galiausiai Aristotelis iškelia mintį, jog konkretų etinį atvejį tiesiog gali sudaryti iš pagrindų atskiri ir nepakartojami dėmenys. Iš dalies šitai jis turi galvoje sakydamas,

[35] *NE* 1134b28–33; dėl Aristotelio argumentų, kodėl įstatymai leistini tokie, kad juos būtų sunku keisti, žr. *Fragility*, sk. 10.

* Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 176. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 143. – *Vert. past.*

kad jų neapima bendras mokslas ar priesakas. Sudėtingumas ir įvairovė iš anksto smarkiai nusileidžia situacijos ypatingumui, mat savybės, kurių kiekviena skyrium reiškiasi begalinėje derinių įvairovėje, kiekvienu atveju ištisą kontekstą gali paversti neprilygstama atskirybe. Bet Aristotelis taip pat pripažįsta etinį nepakartojamų sandų reikšmingumą. Nuosaiki imtynininko Milono mityba ne tokia, kaip nuosaiki Aristotelio (ar, tiesą sakant, bet kurio kito žmogaus) mityba, nes Milonui būdingas konkretus ir turbūt neprilygstamas dydžio, svorio, poreikių, tikslų bei veiklos derinys yra reikšmingas apibrėžiant, kas jam tinkama. Tai sąlyginis visuotinybės ribotumas; galėtume sakyti, jog čia susiduriame su visuotiniu principu, teturinčiu vieną apraišką – ta prasme, kad jeigu rastųsi kitas lygiai tokio paties dydžio, svorio ir t. t. žmogus, etinis reikalavimas būtų toks pat. Vis dėlto šis visuotinis principas – ne tas, kuris patenkintų daugumą principų aistruolių, kadangi jis taip įsišaknijęs Milono istorinio konteksto atskirybėse, jog jo nebūtų buvę galima iš anksto tiksliai numatyti; ir galbūt (tiesą sakant, labai tikėtina) jis nebepravers ateityje. Etikos mokslas su tokiais itin kontekstiniais „principais" privalėtų sudaryti neaprėpiamą, be galo tęsiamą principų seką, o tai ne tas mokslas, kuris patenkintų ieškančiuosius moksliškumo.

Tačiau Aristoteliui kai kuriais atvejais ir to negana. Meilės ir draugystės ypatingumas, regis, reikalauja, kad šiedvi būtų nepakartojamos griežtesne prasme. Geri draugai rūpinsis atskirais savo draugų poreikiais ir problemomis, darydami jiems gera dėl to, kas jie esantys savaime. Kai ką tame „savaime" sudaro pakartojami charakterio bruožai; tačiau didelės etinės svarbos leidžiama suteikti bendros istorijos ir šeimos santykių ypatybėms, kurios nepakartojamos net iš principo. Čia istorinis paties veikiančiojo vienumas (ir / arba istorinis paties santykio vienumas) taip įsismelkia į dorovinį svarstymą, jog net iš principo negali lemti visuotinio principo atsiradimo, kadangi, be kita ko, etiniu požiūriu yra svarbu su draugu elgtis kaip su neprilygstamu, nepakeičiamu žmogumi, į kurį pasaulyje nėra nieko panašaus[36]. „Supratingumas nukreiptas ne tik į tai, kas bendra, jam reikia žinoti ir paskirus atvejus. Mat jis turi reikalą su veikla, o veikla susijusi su paskirais atvejais"* (1141b4–16)[37].

Visais šiais atvejais taisyklės – nesvarbu, bendros ar visuotinės, ar ir tokios, ir tokios, suprantamos kaip teisingo sprendimo normos, dėl paties savo pobūdžio negali priimti praktinio pasirinkimo mesto iššūkio. Ir Aristotelio argumentai yra

[36] Dėl individualumo tipo, laikomo svarbiu meilei ir draugystei, žr. *Fragility*, 6, 7, 12 sk. Dėl kai kurių dvejonių, ar aristoteliškoji pozicija išties patenkina mūsų šio individualumo išgyvenimus, žr. „Love and the Individual". Kitos pastabos „Įvade", skyrelyje „Aristoteliškas etinis požiūris", ir baigiamojoje „Subtiliai žinoti" pastaboje.

* Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 176. – *Vert. past.*)

[37] Dėl ištraukų sąrašo, kur Aristotelis šitaip šneka, žr. *Fragility*, 10 sk., n. 29. Palyginkite įdomų šių klausimų aptarimą Andrew Harrison, *Making and Thinking: A Study of Intelligent Activities* (Hassocks, Sussex, 1978), ypač sk. 3.

smūgis ne tik norminių taisyklių hierarchijai, bet ir apskritai bet kokiam bendram teisingo pasirinkimo algoritmui. Ginti Lesbo svambalą ir aiškinti [dorybingo] vidurio kontekstiškumą reiškia ne tik tai, kad geras teisėjas nespręs, pavienį atvejį sprausdamas į iš anksto nustatytas taisykles, bet ir tai, kad nesama bendros procedūros ar algoritmo, pagal kurį būtų galima apskaičiuoti, ką kiekvienu atveju daryti. Deramas atsakas nesužinomas mechaniškai; nesama bendro metodinio aprašymo, kaip [tokį atsaką] rasti. O jeigu ir esama, tai jis naudingas tiek, kiek juokų vadovėlis, kuris gali ir klaidinti. Šioje vietoje Aristotelio schema darsyk atitrūksta nuo dabartinių mėginimų aprašyti bendrą pasirinkimo formulę ar techniką, kurią būtų galima pritaikyti kiekvienai naujai atskirybei. Aristotelis nesipriešina tokio pobūdžio bendrų gairių naudojimui tam tikrais tikslais. Gairės atlieka naudingą vaidmenį tol, kol taikomos pagal paskirtį. Taisyklės ir bendros procedūros gali tapti pagalbinėmis dorovinio ugdymo priemonėmis, kadangi žmonėms, kurie dar nėra praktiškai supratingi ir įžvalgūs, reikia vadovautis taisyklėmis, apibendrinančiomis kitų padarytus išmintingus sprendimus. Taip pat, jeigu turimu atveju priimti visiškai konkretų sprendimą nėra laiko, tai geriau vadovautis gera bendra taisykle ar normine sprendimų priėmimo tvarka negu daryti skubotą ir netinkamą kontekstinį sprendimą. Taip pat jeigu turimu atveju nepasitikime savo sprendimu, jeigu esama pagrindo manyti, kad mūsų konkretų sprendimą gali iškreipti koks nors šališkumas ir angažuotumas, taisyklės suteiks daugiau pastovumo ir tvirtumo. (Tai pagrindinis Aristotelio argumentas, kodėl pirmenybė teiktina įstatymo, o ne įsakymo valdžiai.) Net supratingiems žmonėms, kuriems laiko nestinga, taisyklė atlieka tam tikrą paskirtį, atsargiai veda juos link naujos atskirybės padėdama įžiūrėti iškiliąsias šios ypatybes. Vėliau šią paskirtį gvildensime smulkiau.

Tačiau visais šiais atvejais Aristotelio mintis ta, kad taisyklė ar algoritmas reiškia atitolimą nuo visiško praktinio racionalumo, o ne [tokio racionalumo] klestėjimą ar užbaigimą. Formali pasirinkimo paskirtis nėra racionalaus pasirinkimo sąlyga lygiai taip, kaip laivybos vadovėlis nėra (tikrai nėra pakankama ir paprastai nėra net būtina) geros laivybos sąlyga. Pasirinkimo paskirtis – arba tiesiog apibendrinti, kaip elgiasi arba yra pasielgę geri teisėjai ligi tol buvusiose situacijose (tokiu atveju [paskirtis] teisinga, tačiau einanti patyrimui iš paskos, ir kuo labiau ji nuo jo nutolusi, tuo labiau jį supaprastinanti[38]) arba mėginti iš to, kaip jie elgiasi arba yra pasielgę, išvesti grakštesnę bei paprastesnę procedūrą, kuri ateityje virstų [teisėjų] elgesio norma (tokiu atveju [paskirtis] bus neteisinga ir net kenks elgesiui).

Vertinant šį teiginį, svarbu atminti, jog Aristotelio svarstymas neapsiriboja samprotavimu apie tikslus ir priemones. Kaip esame teigę, jis taip pat siekia tikslinti galutinius tikslus. O šitai reiškia, jog kontekstinė ir nesikartojanti medžiaga į veikėjo svarstymą gali patekti daug anksčiau nei vidurkio skaičiavimo ir (pavyzdžiui) su šiuo susijusiame tikimybių skaičiavimo etape. Didelė dalis *racionalaus* svarstymo kels klausimus, ar iš tikrųjų laikytina, jog tam tikras elgesys čia ir dabar

[38] Žr. *Aristotle's De Motu*, 4 esė.

įgyvendinąs kokią nors svarbią vertybę (sakykim, drąsą ar draugystę), kuri iš pirmo žvilgsnio priklausanti gero gyvenimo vaizdiniui; arba net ar iš tikrųjų laikytina, jog tam tikra elgsena (tam tikras santykio tipas ar konkreti apraiška) apskritai esąs toks dalykas, kurį norėtųsi įtraukti į gero gyvenimo sampratą. Ar ši draugystė, ši meilė, ši drąsi rizika iš tikrųjų tai, be ko gyvenimas bus ne toks vertingas ir ne toks tobulas. Akivaizdu, kad į šį klausimą nebus matematinio atsakymo; ir vienintelė procedūra, kurios reikėtų laikytis, – tai (kaip matysime) kiek įmanoma detaliau ir konkrečiau įsivaizduoti visas reikšmingas ypatybes lyginant jas su visomis nuojautomis, jausmais, ketinimais ir vaizdiniais, kuriuos perkeliame į situaciją arba kuriuos galime situacijoje sukonstruoti. Tiesą sakant, nesama jokio trumpesnio kelio; arba jokio, kuris nekenktų elgesiui. Daugiausia, ko pasiekiame, vadovaudamiesi teisingos procedūros teorija – tai paties Aristotelio pateiktą aiškinimą, kaip svarstyti gerai, kuris sąmoningai apytuštis, jo turinys remiasi charakterio aiškinimu. Jame ne tik nepasakoma, kaip apskaičiuoti vidurkį, bet ir pasakoma, jog į šį klausimą nesama bendro teisingo atsakymo. Be to, racionalaus pasirinkimo turinį privalo užpildyti tokie keblūs dalykai kaip patyrimas ir pasakojimai apie patyrimą. Iš pasakojimų apie elgesį teisingiausi ir turtingiausi bus literatūros, istorijos kūriniai ir biografijos; kuo abstraktesnis pasakojimas, tuo neracionaliau juo vadovautis kaip vienintele gaire. Geras svarstymas panašus į teatro ar muzikos improvizaciją, kur svarbu lankstumas, jautrumas ir atvirumas išoriniam pasauliui; remtis algoritmu čia nėra tik nepakankama, tai nebrandos ir silpnumo ženklas. Solinę džiazo partiją galima groti iš gaidų, neženkliai įvairuojant pagal konkretaus instrumento pobūdį. Bet kas tai darytų ir kodėl?

Jeigu visa tai yra kaip tik taip, Aristotelis privalo susilaikyti ir suaugusiam žmogui būdingo svarstomojo racionalumo neaiškinti formaliai pagal normas. Mat racionalumas ir jo medžiaga pernelyg lankstūs, jog ir viena, ir kita būtų galima nustatyti bendrai. Užtai [Aristotelis] pabrėžia patyrimo svarbą suteikiant turinį praktiniam supratingumui, kartu išryškindamas kontrastą tarp praktinio įžvalgumo ir mokslinio ar matematinio supratimo:

> Visiems aišku, kad supratingumas nėra mokslinis pažinimas *(epistēmē).* Juk, kaip jau sakėme, jo objektas yra paskutinė paskirybė: kaip tik toks yra veiklos objektas. Supratingumas yra proto *(nous)* priešybė. Mat protui rūpi bendriausios sąvokos, kurioms jau nereikia kito aiškinimo, o supratingumui – paskutinė paskirybė, kurios negalima moksliškai pažinti, o galima tik pojūčiais patirti, bet ne taip, kaip [juslinio suvokimo objektus], o taip, kaip matematikoje patiriame, kad paskutinė paskirybė yra trikampis, nes čia ir teks sustoti prie ribos. Bet tai bus daugiau pojūtis negu supratingumas, ir skirtingos rūšies* (1142a23)[39].

* Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 178. – *Vert. past.*

[39] Žr. puikų šios ištraukos aptarimą: Wiggins, „Deliberation". Esu jam iš dalies dėkinga už jos vertimą ir aiškinimą čia ir cituodama 1143a25–b14.

Praktinis įžvalgumas panašus į suvokimą tuo požiūriu, kad jis nėra išprotaujamas, dedukcinis; tai gebėjimas atpažinti iškiliąsias sudėtingos situacijos ypatybes. Ir kaip teorinis *nous* išsirutulioja tik iš ilgalaikės patirties – drauge su pirmaisiais apibrėžimais ir palaipsniui iš patyrimo išsiugdytu supratimu (toks yra šių apibrėžimų vaidmuo kalboje ir aiškinime), lygiai taip praktinis suvokimas, kurį Aristotelis taip pat vadina *nous*, išsiugdomas dalyvaujant ilgame gyvenimo ir rinkimosi procese, kuris lavina veikiančiojo sumanumą bei jautrumą:

> Jauni žmonės tampa gerais geometrais, matematikais ir kitų sričių žinovais, bet nepasidaro supratingi. Priežastis čia ta, kad supratingumas išryškėja paskirais atvejais, kurie pažįstami patyrimu, o jaunuolis patyrimo dar neturi, – juk tik per ilgą laiką įgyjamas patyrimas* (1142a12–16).

Kitoje vietoje:

> Sakome, kad [tie žmonės] turi sveiką protą, yra supratingi ir nuovokūs. Visos šios galios susijusios su paskutine paskirybe... Visa, kas susiję su veikla, yra paskiri atvejai ir paskutinės paskirybės, nes supratingas žmogus turi tai žinoti; ir nuovokumas, ir sveikas protas susiję su veiksmais, kurie yra paskutinės paskirybės. Ir protui rūpi paskutinės paskirybės – abiem kryptimis... [Toliau brėžiama lygiagretė tarp pirmųjų apibrėžimų suvokimo ir paskutinių paskirybių suvokimo.] Todėl mes turime atsižvelgti į prityrusių ir vyresnių žmonių arba supratingųjų pasisakymus ir nuomones, nors jos būtų be įrodymų, ne mažiau kaip į įrodymus. Mat jie dėl patyrimo turi gerą akį, todėl ir mato teisingai** (1143a25–b14).

Laikas paklausti, ką gali duoti patyrimas, jeigu tai, ką mato praktinis supratingumas, yra ekscentriški ir nauji dalykai. Mūsų pabrėžiamas lankstumas vis dėlto neturėtų versti įsivaizduoti aristotelišką suvokimą esant nepagrįstą ir pritemptą, apskritai neigiantį vadovavimąsi praeitimi. Geras jūrininkas nesivadovauja taisyklių knyga, jis pasiruošęs susidurti su tuo, kas anksčiau neregėta. Tačiau jis taip pat moka naudotis tuo, kas jau regėta, jis neapsimeta, kad pirmąkart įlipo į laivą. Patyrimas yra konkretus ir jo negalima išsamiai apibendrinti taisyklių sistema. Skirtingai nuo matematinio supratingumo, [patyrimo] negalima tinkamai aprėpti traktate. Tačiau [patyrimu] išties galima vadovautis, ir jis akina mus atpažinti tiek pasikartojančias, tiek neprilygstamas ypatybes. Net jeigu taisyklės nepakankamos, jos gali būti labai naudingos, dažnai net būtinos. Prie šio svarbaus klausimo sugrįšime V skyrelyje, aptardami konkretų aristoteliško svarstymo pavyzdį. Dabar atsigręžkime į trečiąją Aristotelio sampratos ypatybę, kuri toliau paaiškins kitas [dvi].

* Ten pat, p. 178. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 181. – *Vert. past.*

III. Jausmų ir vaizduotės racionalumas

Kol kas Aristotelis kritikavo du dalykus, paprastai laikomus racionalumo kriterijais. Trečiasis jo taikinys laikomas dar svarbesniu kriterijumi: esą racionalus pasirinkimas daromas nepaisant jausmų ir vaizduotės poveikio. Mintis, esą šiais dėmenimis racionalus svarstymas galėtų remtis ir net vadovautis, kartais net laikyta nesuvokiama, „racionalumą" apibrėžiant kaip šių „iracionalių" sielos dalių priešybę. (Šitai ypač tinka jausmui, tačiau reikšmingi rašytojai, tiek antikoje, tiek naujaisiais amžiais iracionalumu taip pat kaltino ir vaizduotę. Šitai – kiek netikėtai – tinka net kai kuriems filosofams, tarkim, Stuartui Hampshire'ui, kurie kitais atžvilgiais aristotelišką pasirinkimo sampratą vertina palankiai.)[40] Platonas peikė jausmus ir potraukius už tai, kad gadina elgesį, primygtinai tvirtindamas, jog teisingi praktiniai sprendimai daromi skatinant intelektą pasitraukti „pačiam sau" kiek galima toliau nuo jausmų ir potraukių. Asmens būvis, kai intelektą veda ir jam vadovauja jausmai ir potraukiai, menkinamai vadinamas „pamišimu", kuris pagal apibrėžimą skiriamas nuo racionalumo arba sprendimo teisingumo[41]. Abi vyraujančios mūsų laikų teorijos, kantizmas ir utilitarizmas, aistrų atžvilgiu ne mažiau įtarios; tiesą sakant, tai vienas tų retų dalykų, dėl kurių (paprastai) jos abi sutaria. Pasak Kanto, aistros yra be išimties savanaudiškos ir skirtos žmogaus būsenoms tenkinti. Net meilės ir draugystės kontekste jis ragina vengti pasiduoti jų įtakai, mat poelgis turės tikrą dorovinę vertę tiktai pasirenkamas savaime. Turint omeny, kaip Kantas supranta aistras, jis negali leisti, kad poelgis, pasirenkamas vien tik arba pirmiausia iš aistros, galėtų būti pasirenkamas savaime. Utilitaristas yra įsitikinęs, jog tokia aistra kaip žmogaus meilė dažnai kliudo racionalumui, siaurindama akiratį: ji verčia mus pabrėžti asmeninius ryšius ir labiau vertinti artimus dalykus negu tolimus, užgoždama pasaulio atžvilgiu visiškai nešališką nusistatymą, kuris yra skiriamoji utilitarinio racionalumo žymė.

Vaizduotės likimas ne ką geresnis. Platonas atmeta juslinio suvokimo įtaką, nes apskritai atmeta kūniškumo įtaką. Nemėginant apibūdinti sudėtingo paties Kanto požiūrio į vaizduotę, galima teigti, kad šiuolaikiniai kantininkai rodo akivaizdų siekį pažaboti svarstomosios vaizduotės polėkį, į kurį žvelgia kaip į galimą didelį kliuvinį pareigingam elgesiui. Manoma, kad vaizduotė pernelyg dažnai esanti savanaudė ir pataikaujanti savo įgeidžiams, pernelyg įnikusi į atskirybes ir šių santykį su ego. Žmogus gali teisingai vadovautis pareiga, nelavindamas vaizduotės; vadinasi, ugdytis vaizduotę geriausiu atveju yra prabanga, blogiausiu – pavojus.

Utilitaristai taip pat nepritaria, kai vaizduotė ryškiai, visomis spalvomis, kiekvieną atskirai piešia alternatyvas; čia ši geba darsyk įtariama bendrininkavimu su atski-

[40] Pavyzdžiui, žr. Hampshire, *Morality and Conflict*, p. 130–135 – kur vaizduotė skiriama nuo „racionalumo" ir laikoma geba, nederančia sprendžiant apie teisingumą. (Čia turėčiau sakyti, „pasirinkimo schemą, kurią esu priskyrusi Aristoteliui, vertina palankiai" – kadangi Hampshire'as ir aš ne visai taip pat interpretuojame Aristotelį.)

[41] Žr. *Fragility*, 5, 7 sk. Argumentuoju, kad *Faidre* ši schema keičiama.

rybėmis ir nebendramačių dalykų pripažinimu, vadinasi, kelianti grėsmę nešališkam faktų ir tikimybių vertinimui. Kad ir kokių trūkumų rastume Dickenso *Sunkiuose laikuose*, jis tikrai neklysta vaizduodamas Benthamo pėdomis žengiantį tėvą, kuriam „fantazija" yra pavojinga savo silpnybių tenkinimo forma, o protas (suvokiamas kaip ta faktus kaupianti ir skaičiuojanti galia, kuria naudodamasis ponas Gradgrindas visuomet „pasirengęs pasverti ir išmatuoti kiekvieną žmogiškosios prigimties egzempliorių ir neklysdamas nustatyti, kad jis lygus")* yra vienintelė geba, kurią dera lavinti, jeigu tik siekiame sukurti nešališką visuomenę. Turėdamas mintyje Luizą, nuo lopšio troškusią fantazuoti, jis taria su doroviniu pasitenkinimu „Būtų išaugusi savavalė, jeigu būtų kitaip auklėta"**. Šia linkme žengia dabartiniai teoretikai, arba atvirai išsižadėdami vaizduotės ir jausmų kaip iracionalių, arba pateikdami tokią racionalumo schemą, kurioje [vaizduotė ir jausmai] neatlieka teigiamo vaidmens.

Glaustai įvardijau, kokiomis dingstimis atmetama vaizduotė ir jausmai, norėdama parodyti, kad aristoteliškas suvokimas atitinkamai gali turėti dingsčių [vaizduotei ir jausmams] puoselėti. Jeigu šios galios iš tikrųjų artimai susijusios su mūsų gebėjimu suvokti atskirybes, pagaunant visą jų turinį ir konkretumą, tai nepaisyti [tų galių] suvokimui bus rizikinga. Žengdami šia linkme, kartu išvysime, kaip Aristotelis atsako į kaltinimus, esą šios galios visada viską iškraipančios ir tarnaujančios ego.

Aristotelis nevartoja vienos sąvokos, kuri tiksliai atitiktų mūsiškę „vaizduotę". Jo *phantasia*, paprastai verčiama kaip „vaizduotė", yra platesnis žmogaus ir kitų gyvūnų gebėjimas įdėmiai žvelgti į konkrečią esamą ar nesamą atskirybę taip, kad ji būtų regima (arba kaip nors kitaip suvokiama) *kaip* kažkas, išskiriant iškiliausias jos ypatybes, įžvelgiant jos turinį[42]. Ši [*phantasia*] paskirtis žymi veiklųjį ir atrenkamąjį suvokimo pjūvį. Tačiau ji taip pat darbuojasi išvien su atmintimi, leisdama būtybėms visu konkretumu išgyventi nesamus patirtus dalykus ir net formuoti naujus, dar nepatirtus derinius iš dalykų, kurie pateko į juslinį patyrimą. Taigi [*phantasia*] gali atlikti daugumą darbo, kurį atlieka mūsų vaizduotė, nors pabrėžtina, kad Aristotelis akcentuoja jos atrenkamąjį ir skiriamąjį pobūdį, o ne gebėjimą laisvai fantazuoti. Jos darbas – daugiau įdėmiai stebėti tikrovę negu kurti netikrovę.

Phantasia, atrodo, yra galia, kuri puikiai tinka svarstymui, kaip šį supranta Aristotelis, ir nestebina, kad jis ją mini, šnekėdamas apie mažąją „praktinio silogizmo" prielaidą, tai yra apie žmogaus [gebėjimą] suvokti kokį nors dalyką pasaulyje *kaip* kažką, kas atliepia jo praktinius siekius ar klausimus. Kitur Aristotelis parodo, jog vaizduotė glaudžiai sąveikauja su etine gėrio samprata: mūsų požiūris į kokią nors padėtį, pasitelkus vaizduotę, toje padėtyje „pažymi" arba „nustato" dėmenis, kurie

* Č. Dikensas, *Sunkūs laikai*, vertė A. Paragys, Vilnius: Vaga, 1966, p. 8. Paragio vertimas nėra tikslus. Verstina taip: „pasirengęs pasverti ir išmatuoti kiekvieną žmogiškosios prigimties dalelę ir tiksliai pasakyti, kam ji lygi" – *vert. past.*

** Ten pat, p. 19. – *Vert. past.*

[42] Žr. *De Motu*, 5 esė, kur aptariu visus svarbius tekstus ir antrinę literatūrą.

atitinka mūsų požiūrį į tai, kas siektina ir vengtina[43]. Taip pat nestebina, kad žmonėms Aristotelis priskiria ypatingą gebėjimą įsivaizduoti, kuris vadinamas „svarstomąja *phantasia*" ir kuris apima gebėjimą drauge susieti keletą vaizdinių ar suvokčių, „iš daugio padarant vienį". Anot Aristotelio, (baigtinių būtybių) mintis būtinai lydi vaizdinys, kuris yra konkretus, net jeigu pati mintis yra abstrakti. Tai tiesiog žmogaus psichologijos faktas. Tačiau matematikas, pateikdamas trikampių teoremą, gali drąsiai nepaisyti konkrečių savo įsivaizduojamo trikampio ypatybių, o praktiškai supratingas asmuo, galvodamas apie dorumą ir gerumą, neignoruos, ką konkrečiai pataria vaizduotė. Užuot kilusi nuo atskirybės prie bendrybės, svarstomoji vaizduotė susieja atskirybes, išsaugodama jų atskirumą[44]. Pavyzdžiui, tai apimtų gebėjimą prisiminti patirtį iš praeities kaip giminingą ir reikšmingą dabartiniam atvejui, ir vieną, ir kitą tebesuvokiant turtingai, ryškiai, konkrečiai. Dabar jau galime suprasti, kad aristotelininkas šį konkretų dėmėjimąsi laikys ne pavojingai iracionaliu, o iš esmės priklausančiu atsakingam, švietėjų puoselėjamam racionalumui.

Kai dėl jausmų, tai gerai žinoma, kad Aristotelis juos grąžina į dorovės centrą, iš kur juos buvo iškraustęs Platonas. Aristotelis mano, kad tikrai geras žmogus ne tik elgsis gerai, bet taip pat išgyvens deramus jausmus dėl to, ką renkasi. Šio žmogaus dorybę ar gerumą sudaro ne tik teisingos paskatos ir skatinamieji jausmai, bet taip pat teisingi reaguojamieji ar atsakomieji jausmai. Jeigu darau ką nors teisinga iš neteisingų paskatų ar potroškių (ne savaime, o, tarkim, siekdama naudos), tai nebus laikoma dorybingu poelgiu. Tiek galėtų pasakyti net Kantas. Labiau krenta į akį tai, kad aš privalau elgtis teisingai be nenoro ar vidinės jausminės įtampos. Jeigu mano doriems pasirinkimams visada reikalinga kova, jeigu kaskart privalau įveikti galingus jausmus, kurie priešinasi dorybei, tai esu ne tokia dorybinga kaip žmogus, kurio jausmai dera su jo poelgiais. Esu vertinama tiek pagal savo aistras, tiek pagal skaičiavimus; visa tai yra praktinio racionalumo dalis.

To, kas pasakyta, fone skleidžiasi požiūris į aistras kaip į atsakomuosius ir atrenkamuosius asmenybės dėmenis. Skirtingai negu platoniškiems potraukiams ar postūmiams, [aistroms] būdingas didesnis lavinamasis ir skiriamasis mastas. Anot Aristotelio, net instinktyvūs potroškiai yra svarbūs įsisąmoninant ir skiriant dalykus; veikiančiajam jie gali pranešti apie reikiamo objekto buvimą, reaguojamai sąveikaudami su suvokimu ir vaizduote[45]. Jų įsisąmoninamas objektas yra „regima

[43] Žr. *De Anima*, 431b2 ir toliau, ši vieta išsamiau aptariama *Fragility*, 10 sk. Straipsnyje „Changing Aristotle's Mind" (rengiamame spaudai leidinyje M. Nussbaum and A. Rorty, eds., *Essays on Aristotle's „De Anima"* [Oxford, 1991] drauge su Hilary'iu Putnamu pateikiame įrodymų, kad Aristotelis į jausmus, taip pat ir į vaizduotę žvelgia kaip į atrankinę suvoktinio žinojimo formą).

[44] Šis požiūris į svarstomąją *phantasia* nėra tikras, tačiau turintis ilgą ir gerbtiną istoriją; pavyzdžiui, žr., kaip žavingai Akvinietis aptaria klausimą, kodėl Dievas žmonėms įskiepijo *phantasia* gyvenimui šiame pasaulyje ir kodėl jos stokojantis angelas susipainiotų ir pasimestų atskirybių pasaulyje. (Gausios nuorodos šia tema iš *Teologijos sumos* sugretinamos ir aptariamos minėtame Putnamo ir Nussbaum veikale.)

[45] Žr. *Fragility*, sk. 9 (ankstesnis variantas buvo išspausdintas pavadinimu „The ‚Common' Explanation of Animal Motion" iš P. Moraux and J. Wiesner, eds., *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum* [Berlin, 1983], 116–157.)

gėrybė". Emocijos susideda iš įsitikinimų ir jausmų, jas formuoja besiplėtojanti mintis, savo reakcijomis emocijos yra itin išrankios. Jos gali rodyti kelią nuovokiam veikėjui arba jį vesti konkrečiai įsivaizduojamoje padėtyje „pažymėdamos" pasirinktinus ir vengtinus objektus. Trumpai tariant, Aristotelis suvokiamų dalykų griežtai neatriboja nuo jaučiamų. Jausmai gali atlikti pažintinį vaidmenį, o pažinimas, siekdamas būti deramai pagrįstas, privalo remtis jausminių dėmenų veikla[46]. Nenuostabu, kad pasirinkimas apibrėžiamas kaip gebėjimas, esantis ties skiriamąja riba tarp intelekto ir aistrų, turintis ir tų, ir tų savybių; pasak Aristotelio, jį galima apibūdinti kaip siekamąjį svarstymą arba svarstomąjį siekimą (*NE* 1113a10–12, 1139b3–5).

Visa tai sujungus ir leidus sau aiškintis tekstą sutinkamai su jo dvasia, galėtume tarti, jog praktiškai įžvalgus žmogus, susidurdamas su nauja padėtimi, puoselės atvirus ir atidžius jausmus. Dažnai deramai išvysti padėtį jam padės aistrų reakcijos, o ne atsietas mąstymas. „Štai tas atvejis, kai mano draugui reikia pagalbos": tai dažnai pirmi „išvys" jausmai, kurie yra sudedamosios draugystės dalys, o ne grynas intelektas. Intelektas dažnai norės tartis su šiais jausmais, siekdamas žinių apie tikrąją padėtį. Be jausmų intelektas naują padėtį traktuotų aklai ir nesupratingai. Ir net tuomet, kai teisingai pasirenkama be jausmo ir emocinio atsako, Aristotelis tvirtins, kad šis pasirinkimas yra ne toks dorybingas kaip emocinis pasirinkimas. Jeigu draugui padedu nieko nejausdama, tai nusipelnau mažiau pagyrų negu tuomet, kai tą patį poelgį renkuosi su derama meile ir atjauta. Tiesą sakant, mano pasirinkimas apskritai gali būti nedorybingas; mat norint, kad poelgis būtų dorybingas, šis ne tik privalo būti tokio paties turinio, kaip ir dorybingai nusiteikusio žmogaus poelgis, bet ir atliktinas „taip pat", kaip jį atliktų asmuo, kuris aistringai myli gėrį. Kai nėra jausmo, netenkama dalies teisingo suvokimo.

Esu įsitikinusi, jog tokiais pareiškimais norima pasakyti, ne tik kad suvokimui jausmai gelbsti, bet ir kad deramos reakcijos suvokimą iš dalies sudaro. Gerai suvokti – tai visiškai pažinti ar pripažinti esamą padėtį; visa asmenybė regi ją tokią, kokia ji yra. Veikiantysis, kuris intelektu įžvelgia, kad jo draugui reikia pagalbos arba kad mylimas žmogus mirė, tačiau neįstengia atsiliepti į šiuos faktus su derama atjauta ar širdgėla, akivaizdžiai stokoja dalies aristoteliškos dorybės. Maža to, regis, teisinga sakyti, jog jam trūksta dalies įžvalgumo ar nuovokos. Šis žmogus iš tikrųjų *nesupranta* arba nevisiškai supranta, nepažįsta visa savo esybe ar neįsisąmonina, kas atsitiko. Linkstame galvoti, kad jis viso labo taria žodžius: „jam reikia mano pagalbos" arba „jis mirė", bet iš tikrųjų dar to *nežino*, nes trūksta jausminės suvokimo dalies. Ir nėra taip, kad kartais mums reikia jausmų deramam intelektiniam požiūriui į padėtį *pasiekti*; tai tiesa, bet ne visa. Taip pat nėra taip, kad jausmai teikia papildomų pagirtinų dėmenų, kurie suvokimo atžvilgiu yra išoriški ir be kurių dorybė nėra užbaigta. Jausmai savaime yra regėjimo arba pažinimo būdas. Tikrai pažįstantis ir pripažįstantis žinojimas iš dalies ir *glūdi* jausminėse reakcijose. Atsiliepti „tinkamu laiku, dėl tam tikrų priežasčių, tam tikrų asmenų atžvilgiu, turint tam tikrą tikslą ir

[46] Žr. mano „The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Apeiron*, 1987.

tinkamu būdu, yra ir vidurys, ir dorybė, nes vidurys ir yra dorybės ypatybė"* (*NE* 1106b21-3).

Šitaip skaitydami Aristotelį, užsidirbame stebėtinų egzegetinių ir filosofinių dividendų, kuriuos čionai galima apibūdinti tik glaustai. Jau seniai interpretuotojams kėlė rūpesčių tai, kad atmetęs sokratišką *akrasia* aiškinimą, pagal kurį visus etiniam žinojimui priešingus poelgius lemia intelekto nesaikingumas, Aristotelis čia pat pasiūlo savo aiškinimą ir pats apibūdina *akrasia* kaip intelekto nesaikingumą. Įprastinio įsitikinimo, kad žmogus gali žinoti, kas geriau, ir daryti, kas blogiau, nes jį nugali malonumas ar aistra, Sokratas savo aiškinime nepaisė ir tvirtino, kad šis nesaikingumas atsiradęs iš nežinojimo. Išties Aristotelis, pasiruošęs išsaugoti įprastinį įsitikinimą, šnekėdamas apie *akrasia*, mini skatinamąjį trokštamo malonumo vaidmenį, tačiau sako, kad šis troškimas žinojimą gali įveikti tik dėl intelekto nesaikingumo – veikiančio žmogaus negebėjimo suvokti praktinio silogizmo „mažąją prielaidą". Veikiantysis turi bendrų etinių žinių ir jomis naudojasi, bet arba konkrečiai nesuvokia šio atskiro atvejo pobūdžio, arba neįstengia tokiu suvokimu pasinaudoti. Kaip tada Aristotelis išvengia savo paties kritikos?

Pernelyg neįsiveldama į šio sudėtingo teksto interpretacijas, norėčiau iškelti mintį, jog ši dažnai koneveikta pozicija bus daug prasmingesnė, jeigu plačiau pažvelgsime į suvokimą, kurio kontūrus esu nubrėžusi, pamatysime, kad [suvokimas] turįs jausminių, vaizduotės, taip pat intelektinių sandų. Veikiantysis, kurį užvaldo malonumas, neturi būti atkirstas nuo faktinio žinojimo apie savo padėtį, tai yra, kad tai esąs neištikimybės arba persivalgymo atvejis. Esama prasmės, dėl kurios galima sakyti, kad jis šitai žino visąlaik, mat, kaip Aristotelis atvirai teigia tame pačiame kontekste, paklaustas, jis gali duoti visus teisingus atsakymus ir faktiškai tikslius apibūdinimus. Be to, taria Aristotelis, jis gali teisingai svarstyti apie tarpinius tikslus, susijusius su jo nenuosaikiu poelgiu, ko turbūt negalėtų padaryti, jeigu [savo poelgio] pobūdžio tam tikra prasme nesuvoktų intelektu[47]. Tačiau veikiantysis vengia tiesos. Ne visiškai

* Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 93–94. – *Vert. past.*

[47] *NE*, 1142b18,20; taip pat žr. 1147a18–24, kur Aristotelis intelektinį nesusivaldančio veikėjo suvokimą palygina su taisyklės suvokimu, kai mokinys ją išmoksta pirmąkart: „Jeigu [kaip nesusivaldantys žmonės] kalbame taip, kaip reikalauja žinojimas, tas dar nerodo, kad žmogus žino. Juk ir minėtų aistrų apimti žmonės moksliškai įrodinėja ir cituoja Empedoklio eiles; ir tie, kurie pradeda mokytis, gali išrikiuoti daugybę mokslinių teiginių, bet dar nežino: su žiniomis reikia suaugti (*sumphuēnai*), o tam reikia laiko. Taigi į nesusivaldančių žmonių kalbas reikia žiūrėti ne kaip į aktorių deklamuojamas tiradas" (Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 190–191. – *Vert. past.*). Tiek palyginimas su mokiniu, tiek su aktoriumi patvirtina mano teiginį. Nesusivaldantis žmogus turi faktinių (intelektinių) žinių, bet stokoja tikro pažinimo ar supratimo, suvokimo, kas iš tikrųjų yra lemtinga, kylančio iš vidinių žmogaus gelmių, iš to, su kuo suaugta. Palyginimas su aktoriumi daro ypač tikėtina, kad bent kartais turima omeny, jog trūksta tikrų jausmų.

tiesiai žiūri į padėtį arba jos nepripažįsta, neleisdamas sau aiškiai pamatyti padėties pasekmių savo ir kitų gyvenime ir neatsiliepdamas į jas sutinkamai su turimu vaizdu. Trumpalaikio malonumo siekimas verčia jį neatsiliepti ir nepaisyti žinojimo, kurį toks atsiliepimas padeda išsiugdyti. Taigi intelektinė pagava nevirsta nuovoka arba tikru suvokimu bei naudojimusi mažąja prielaida. Nors faktus [žmogus] supranta teisingai, esama tikriausios, nors ir nesokratinės prasmės, sakyti, kad jis nežinąs, ką darąs.

Taip interpretuojant naujai įžvelgiamas *akrasia* reiškinys, kuris Aristotelio požiūrį pamokomai susieja tiek su anuometine, tiek su mūsiške tradicija. Mūsų anglosaksiškoji tradicija, kaip Platonas, apie *akrasia* linkusi galvoti kaip apie aistrų problemą, kurią galima išspręsti kaip nors racionaliai perkeitus kebliąsias aistras arba pritaikius kokią nors įvaldymo ir suvaldymo techniką. Taip pat kaip Platonas, apie aistras esame linkę (žinoma, veikiami šiuolaikinių dorovės teorijų, kurias esu minėjusi) galvoti kaip apie grėsmingus savanaudžius ir sau pataikaujančius dalykus, kurie, gavę laisvę, tik didėja ir atitraukia mus nuo gėrio. Sokrato požiūriu, *akrasia* sustabdo kaip tik etinis žinojimas, transformuodamas įsitikinimus, kuriais remiasi sudėtingos aistros; brandžiu Platono požiūriu, žinojimas derintinas su slopinimu ar „badavimu". Tačiau problemos priežastis visais šiais atvejais aptinkama vadinamojoje iracionalioje sielos dalyje.

Jeigu neklystu, tai Aristotelis aiškindamas patyliukais apverčia šią schemą aukštyn kojomis, nurodydamas, jog dažnai (nors ne visada) *akrasia* lemia teorijos perteklius ir aistrinio jautrumo stoka. Žmogus, kuris elgiasi nenuosaikiai, bet priešingai savo žinioms apie gėrį, dažnai yra įgalus visais intelektiniais atžvilgiais; ko jam stinga – tai širdies akistatos su konkrečia etine tikrove. Šią mintį galėtume išreikšti taip: žinojimui, jeigu norima, kad jis veiktų elgesį, reikalingas jautrumas; taip pat galėtume tarti, jog be deramo jautrumo nesama jokio praktinio žinojimo arba tas žinojimas nėra visiškas. Aristotelio aiškinimas, siūlydamas antrąjį scenarijų, apie tikrą praktinį įžvalgumą ir supratimą ragina mus galvoti kaip apie sudėtingą, visą sielą aprėpiantį dalyką. Platoniško žinojimo priešybė yra nežinojimas, bet kitais atvejais ji taip pat gali būti neigimas arba save apgaudinėjantis racionalizavimas.

Negana to, dažnai kliovimasis intelekto galiomis iš tikrųjų gali virsti tikro etinio suvokimo kliuviniu, trukdančiu ir kenkiančiu šioms reakcijoms. Dažnai nutinka, kad teoretikai, didžiuodamiesi savo intelekto gebėjimais bei pasitikėdami savo meistriškumu spręsti praktines problemas, per savo atsidavimą teorijai tampa nepastabūs konkrečioms jausmų ir vaizduotės reakcijoms, kurios yra esminės sudedamosios teisingo suvokimo dalys. Tai žinoma problema. Sofoklio Kreontas, susižavėjęs savo teorinėmis pastangomis visus žmogiškus reikalus apibrėžti pagal jų indėlį į piliečių gerovę, net nesuvokia, ką žinąs kitu lygmeniu, būtent, kad Haimonas yra jo sūnus. Jis ištaria žodžius, bet iš tikrųjų nepripažįsta ryšio – kol praradimo skausmas jam [to ryšio] neatskleidžia. Prousto pasakotojas, sistemiškai išsityręs širdį tikslios empirinės sociologijos metodais, padaro išvadą nemylįs Albertinos. Ši neteisinga išvada (kurią vėlgi, jausdamas kančią ir į ją atsiliepdamas, jis greitai pripažįsta esant neteisingą) padaroma ne nepaisant intelekto, bet tam tikra prasme per intelektą; nes šį jis skati-

nęs pasitraukti „pačiam sau" ir išsižadėti būtino jausmų atsako. Henry'io Jameso *The Sacred Fount* yra žavus pasakojimas apie tai, kaip atrodo pasaulis vyrui, kuris šį atsisikyrimą savyje nešasi visą kelią, leisdamas savo teoriniam intelektui nustatyti santykį su visais konkrečiais reiškiniais, atsisakydamas bet kokio kito žmogiško santykio su jais ir drauge didžiuodamasis savo suvokimo puikumu. Skaitydami sužinome, kad toks asmuo negali *nieko* žinoti apie jį supančius žmones ir įvykius. Toks nebaigtas jo suvokimas niekada negali pasiekti objekto ar reikšmingai juo domėtis. Taigi Aristotelis mums ne tik praneša, kad teorizavimą reikia užbaigti juslinėmis ir jausminėmis reakcijomis; jis įspėja mus, kaip teorizavimas gali trukdyti regėjimui. Maža to, kad intelektas nėra savaime pakankamas, jis dar ir pavojingas šeimininkas. Dėl savo visa apimančio pobūdžio žinojimas gali būti „visur kur valkiojamas kaip vergas"[48].

Visa tai, kaip sakyta, dabartinei pasirinkimo teorijai turi aiškių pasekmių. Daugelis dabartinių protingumo teorijų – tokių, kokių mokoma ir kokios praktikuojamos akademiniame ir viešajame gyvenime – palaiko pono Gradgrindo tikslus bei veiksmų programas. Tai yra jos deda visas įmanomas pastangas apskaičiuojamam intelektui ugdyti, bet visiškai jokių – „fantazijai" ir jausmams lavinti. Jos nesuka sau galvos dėl knygų (ypač literatūros kūrinių), kurios lavintų tas reakcijas; tiesą sakant, [tos teorijos] mintyse neigia jų svarbą protingumui. Aristotelis mums nedviprasmiškai sako, jog praktiškai supratingi žmonės tiek savyje, tiek kituose žmonėse lavins ir jausmus, ir vaizduotę tiek viešajame, tiek privačiame gyvenime bei stengsis pernelyg nesikliauti formalia ar grynai intelektine teorija, kuri galėtų užgniaužti šias reakcijas ar joms kliudyti. Jie palaikys tokį lavinimą, kuris per literatūros bei istorijos kūrinius ugdytų fantaziją ir jausmus, mokant, kaip kokiu atveju atsiliepti. *Ne*verkti arba *ne*pykti ar kaip nors kitaip *ne*išgyventi ir *ne*rodyti aistros, kai padėtis to reikalauja, – šitai jie laikys vaikišku ir nebrandžiu elgesiu. Privačiame gyvenime ieškodami pavyzdžių, o viešajame – vadovų, turėtume trokšti įsitikinti jų jautrumu ir emociniu brandumu, taip pat gebėjimu protauti.

IV. Tie trys dėmenys kartu

Esame įvardiję tris skirtingas Aristotelio suvokimo ir praktinio žinojimo schemos dalis. Atrodo, visomis jomis Aristotelis remiasi kritikuodamas sampratą, esą praktinis protas yra mokslinio supratimo forma – pažiūrą, kurią ryškiausiai gina Platonas. Platono sampratoje (bent kai kuriais tarpsniais) reikalaujama kiekybinio vertybių vienalytiškumo; įrodinėjama, kad praktinis žinojimas yra visiškai apibendrinamas (belaikių) itin bendrų visuotinybių sistemoje; taip pat primygtinai teigiama, jog teisingam pasirinkimui intelektas yra būtinas ir pakankamas. Platonas tikrai nėra vienintelis mąstytojas istorijoje, kuris šias tris mintis susiejo tarpusavyje.

[48] Visais šiais klausimais žr. *Fragility*, ypač sk. 3, Interlude 2. [Taip pat – „Sielos prasimanymus" ir „Meilės pažinimą" šioje knygoje.]

Šiuo požiūriu, būdama nukreipta prieš skirtingus vienos darnios pozicijos dėmenis, Aristotelio samprata savaime atrodo vieninga. Tačiau galima daugiau pasakyti apie vidinę šios suvokimo schemos darną, mat įvairūs jos dėmenys vieni kitus palaiko, švelniai tariant, polemiškai.

Nebendramatiškumo, kaip esame sakę, atskirumo pirmenybei prieš visuotinumą nepakanka. Bet bendramatiškumo kaip aiškios vienumo formos tikrai pakanka tiek bendrumo, tiek visuotinumo pirmenybei prieš atskirumą: mat tuo vienu matu turės virsti kokia nors itin bendra visuotinybė, tai yra vienas dalykas, kuris kokybiniu požiūriu daugelyje skirtingų dalykų reikšis taip pat. Norint paneigti neprilygstamų nepakartojamų savybių iškilumą praktikoje pakanka net riboto matuojamumo bendramatiškumo. Ir galime matyti, kaip iš bendros Aristotelio nebendramatiškumo dvasios tiesiai išplaukia ir ta dvasia remiasi jo aiškinimas apie pirmenybę atskirybėms. Mat jo nebendramatiškumas sako: „Antai žiūrėk, kokia pasaulyje galutinių verčių gausa ir įvairovė! Pasistenk ištirti kiekvieną vertę, tausodamas jos ypatingą pobūdį ir nesutapatindamas jos su nieku kitu!" Šie priesakai išskleidžia ilgą ir vis pildomą sąrašą – juk nenorėtume iš anksto atmesti galimybės, kad pasitaikys koks nors naujas dalykas, kurio atskirumas bus visiškai skirtingas nuo tų dalykų, kuriuos prieš tai pažinome. Draugystės ir meilės kontekste šie priesakai beveik tikrai laiduoja, kad galutinių verčių sąrašas apims kai kuriuos nepakartojamus atskirus dalykus: juk kiekvienas draugas tausotinas savaime, o ne tik kaip visuotinės vertybės – draugystės – apraiška. Ir atrodo, kad šitai apims ne tik charakterį, bet ir bendrą abipusiškumo istoriją. Šitaip, nors Aristotelis išties turi nepriklausomų argumentų, remiančių pirmenybę atskirybėms (susijusių su neapibrėžtumu ir kintamumu), pirmieji du dėmenys vienas kitą palaiko tikrai gerai.

Jausmų ir vaizduotės svarba dar labiau sustiprina abu dėmenis ir yra jų palaikoma. Mat, kaip esame sakę, vaizduotė iš prigimties pažįsta itin konkrečius ir dažnai neprilygstamus atskirus objektus. Ir objektai, prie kurių esame stipriai prisirišę savo aistromis, dažnai yra kaip tik tokie. *Politikoje*, polemizuodamas su Platonu, Aristotelis sako, kad du dalykai, kurie labiausiai žmones skatina mylėti ir kuo nors rūpintis – tai mintis, kad tas kažkas visiškai jiems priklauso ir kad tas kažkas yra vienintelis jų turimas (1262b22–3); taigi tikėtina, kad mūsų stiprūs meilės, baimės ir širdgėlos jausmai bus skirti objektams bei žmonėms, į kuriuos žvelgsime kaip į visiškai atskirus savo prigimtimi ir santykiu su mumis. Įrodinėti, kad jausmai ir vaizduotė yra esminiai praktinio žinojimo ir sprendimo sandai, vadinasi, labai ryžtingai kelti mintį, jog norint gerai spręsti reikia bent iš dalies susitelkti į konkretų ir net atskirą dalyką, į kurį bus žvelgiama kaip į nebendramatį palyginti su kitais daiktais. Ir išties *NE* X.9 tėvo ir vaiko meilės santykį Aristotelis atvirai susieja su etiniu žinojimu, kuris savo konkrečiu atskirumu pranašesnis už viešas pareigas einančio švietėjo žinojimą (1180b7–13). Antra vertus, ginti nebendramatiškumą, vadinasi, iš naujo atkovoti erdvę, kurioje jausmai ir vaizduotė veikia bei turi galios. Aristotelis įtikinamai argumentuoja, jog platoniška etinė pozicija pakerta jausmų pajėgumą (Pol. 1262b23–4); kadangi ir pats Platonas sutinka, kad įsitikinimas bendramatiškumu bei visuotinumu mažų mažiausiai nugeni daugelį labiausiai paplitusių jausminių reakcijų, jis taip

pat sutiktų, kad šios yra grindžiamos ypatingumo suvokimu. Be to, ginti atskirybių pirmenybę, vadinasi, pranešti mums, jog svarstant vaizduotė gali atlikti vaidmenį, kurio negalima visiškai pakeisti atsietos minties veikimu. Būtų galima ginti lankstų kontekstinį atskirybių suvokimą, jausmams ir vaizduotei nesuteikiant iškiliausio vaidmens; juk būtų galima mėginti apibūdinti grynai intelektinę gebą, kuri savaime būtų tinkama svarbioms ypatybėms pagauti. Dar iki Aristotelio būta bandymų šitai padaryti kai kuriuose graikų praktinio supratingumo aiškinimuose, ginančiuose improvizuojamą kontekstinį proto taikymą, bet tie bandymai atrodo šalti, klastingi ir apskaičiuoti[49]. Manau, kad Aristoteliui jautriam svarstymui apie galutinius tikslus tokio proto nepakaktų, nors galbūt tiktų formaliam samprotavimui apie tarpinius tikslus. Čia jis sutaria su svarbia Atėnų politinės minties tradicija. Mat nors Tukididas, kaip esame minėję, giria Temistoklio gebėjimą elgtis sumaniai ir pagal aplinkybes nesivadovaujant jausmais, Periklio nekrologas neabejotinai parodo, jog visapusiškas politinis racionalumas reikalauja aistros ir tokio sprendimo, kuris daromas įžvalgiai ir su meile. Atėniečiai privalą lavinti gebėjimą įsivaizduoti savo miesto didybę ir dar didingesnę ateitį, o išvydę tą didybę – „įsimylėti" savo miestą (II.43.1). Visai tikėtina, kad [Aristotelis] galėtų padaryti išvadą, jog tokios meilės nejaučiantis pilietis tam tikru požiūriu nesuvokia nei pačių Atėnų, nei savo vietos juose.

Paskutinė sąsaja tarp šios ypatybės ir kitų dviejų: jeigu žmogus drauge su Platonu įsitikinęs, kad stiprūs jausmai žmogaus gyvenime sukelia įtampą ir sunkumą, toks įsitikinimas taps geru pagrindu lavinti gebėjimą suprasti ir spręsti taip, kad būtų ribojama ir mažinama jausmų galia. Platonas įrodinėja, kad šitai daro ir bendramatiškumas, ir visuotinumas. Kadangi aristoteliškoji pozicija jausminį ryšį žmogaus gyvenime laiko esant savaime vertingu turinio ir gėrio šaltiniu, tai ji stokoja vienos ryškiausių Platono paskatų iš esmės keisti ką nors, kas susiję su pirmomis dviem ypatybėmis.

Taigi tarpusavyje derėdami šie trys dėmenys formuoja vientisą praktinio pasirinkimo schemą. Tarp jų nematau jokios reikšmingos įtampos, bet užtai daugybę priežasčių, kodėl vienos gynėjas turėtų norėti apginti ir kitas dvi, nes jos, regis, išreiškia skirtingus tos pačios idėjos pjūvius. Šią svarbiausią idėją galėtume apibūdinti, pasitelkdami Henry'io Jameso pasakymą – tapti „subtiliai žinančiais bei dosniai atsiliepiančiais; būti žmonėmis, dėl kurių niekas nepradanginama"[50]. Galima pasikliauti suvokiančiu veikėju, atsakingai įsipareigojusiu atsiveriančiam verčių pasauliui, kad jis ištirs ir išnagrinės kiekvieno dalyko ir kiekvienos padėties pobūdį, jautriai ir su žvalia vaizduote siekdamas atsiliepti į visa, kas jo akivaizdoje, nepraleisti pro akis nieko, kas duota regai ir jausmams, neišsisukinėdamas, nepanirdamas į mokslinį abstraktumą ir nesimėgaudamas supaprastinimu. Aristoteliškas veikiantysis – tai žmogus, kuriam patikėtume su visu smulkmenišku konkretumu ir jausminiu atspalviu, nepraleidžiant nieko, kas galėtų turėti praktinės svarbos, apibūdinti sudėtingą padėtį. Kaip rašo Jamesas, „žmogus, kuris

[49] Žr. M. Detienne and J. P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence: la mètis des grecs* (Paris, 1974), aptariamą *Fragility*, ypač 1, 7 sk.

[50] H. James, *The Princess Casamassima* (New York, 1907–1909), I. 169.

konkrečiu atveju labiau už kitą sugeba jausti tai, kas tuo atveju jaustina, taigi labiausiai atsideda dramatiškam ir objektyviam to atvejo aprašymui, yra vienintelis toks, kuris – galime pasitikėti – neišsižadės, nenupigins arba, kaip esame įpratę sakyti, neišduos daikto vertės ir grožio"[54]. Betgi tai reiškia, kad praktiškai supratingas žmogus užima vietą, stebėtinai artimą menininko ir / arba meno suvokėjo [vietai] ne ta prasme, kad ši samprata dorovines vertybes sutapatina su estetinėmis arba dorovinį sprendimą paverčia skonio reikalu, bet kad mūsų prašoma į dorovę žvelgti kaip į aukštąjį atskirybės regėjimo bei pajautimo tipą – kaip į gebėjimą, kurio siekiame ir dėl kurio vertiname didžiausius menininkus ir ypač romanistus, kurių vertė mums pirmiausia yra praktinė ir niekada neatitrūkusi nuo mums kylančių klausimų apie tai, kaip gyventi. Šaunus elgesys pirmiausia reikalauja teisingo apibūdinimo; toks apibūdinimas savaime yra doroviškai vertinamo elgesio forma. „Aprašyti dalykus, vadinasi, labai tiksliai, atsakingai ir nepaliaujamai juos daryti". Romanistas yra dorovinis veikiantysis; o dorovinis veikiantysis, kiek jis yra geras, su romanistu dalijasi šiojo gebėjimais[52].

V. Minties potroškiai, atjautos klajonės

Toliau šią sampratą tikrinkime, remdamiesi romanu. Tas, kuris įsitikinęs bendra taisyklių sistema ar bendra sprendimo priėmimo procedūra, šioje vietoje galėtų išvardyti tas taisykles ar apibūdinti tą procedūrą. O aristotelininkas aiškina mums, kad mokytis veikiau privalome iš pavyzdingų patirtų praktinio supratingumo modelių. Aristoteliško praktinio supratingumo ryšys su turtingais kokybinio nevienalytiškumo aprašymais, su kontekstišku suvokimu bei su jausmų ir vaizduotės veikla mums jau įtaigavo, kad tinkamai išreikštą šios sampratos gerumą išvystume tam tikro pobūdžio romanuose. Ir kaip jau leidau suprasti, esu įsitikinusi, jog kaip tik tokie yra Henry'io Jameso romanai: norint išmokti rinktis aristoteliškai ir sužinoti, kodėl taip rinktis yra gerai, tikslingiausia atsigręžti į kurį nors jo romanų. Taip pat nežinau jokio kito geresnio būdo parodyti atstumą tarp šios schemos ir tos pasirinkimo schemos, kuri aptinkama daugelyje įvairių sprendimo teorijų, kaip tik pademonstruoti ir pakomentuoti tokio tipo prozą, kurioje deramai įkūnytas aristoteliškas požiūris.

Gretinant Aristotelį ir Jamesą negalima neigti, kad esama daug iškilių ypatybių, kurių atžvilgiu vienas ir kitas protavimą supranta nevienodai. Jie svarbiais požiūriais skirtingai supranta sąmonę, jausmų prigimtį bei taksonomiją; visa tai įsidėmėtina. Ir vis dėlto į akis labiau krenta simpatijų sutapimas, o ne šie skirtumai; ir tas sutapimas nėra grynai atsitiktinis. Pirma, Jamesą su Aristoteliu jungia daug įtakos gijų – nuo tiesioginio skaitymo iki visokių netiesioginių filosofinių ir literatūrinių įtakų. Tačiau dar svarbiau nurodyti, kad jeigu iš tikrųjų, kaip leidau suprasti, ši samprata praktinio

[51] Ten pat., Preface, I. xiii.

[52] *Golden Bowl*, Preface; žr. „Subtiliai žinoti" šioje knygoje.

proto atžvilgiu atsiliepia į esmines žmogaus nuojautas, kurios kartojasi labai panašiu, nors ne visiškai tokiu pačiu pavidalu skirtingu laiku bei skirtingose vietovėse, tai nestebina, kad dviejų įžvalgių autorių, rašiusių apie praktinį protą, nuojautos sutampa. Gero pasirinkimo problemos nuostabiai tvarios; gerų reakcijų sutapimas mažiau aiškintinas negu klaidingų.

Gali atrodyti keistoka, kad toks ilgas ir paslaptingas prozos kūrinys pateikiamas straipsnio viduryje. Tačiau tai daroma sąmoningai; skaitytojas turėtų apmąstyti skirtumą, klausdamas savęs, ko trūksta dorovės filosofijoms, kurios atsisako tokių šaltinių.

Štai dalis Megės Verver svarstymo, užrašyto paskutiniuose Henry'o Jameso romano *The Golden Bowl* puslapiuose:

> – Na? – nekantravo ponia Asingam.
>
> – Na, tikiuosi!
>
> – Tikiesi, jis nueis pas ją?
>
> Vis dėlto Megė dvejojo, tiesiai neatsakė.
>
> – Neverta tikėtis, – tarė netrukus. – Ji – ne. Bet jis turėtų.
>
> Jos draugės žodžiai, ištarti prieš akimirką, už kurių vulgarumą jau buvo atsiprašyta, vis dar šiurkščiai draskė ausis – kaip drasko ilgai netylantis elektrinis skambutis. Taip paprastai tariant, iš tikrųjų ar nebaisu, kad dabar suabejota tuo, kad Šarlotė turinti pagrindo „užsipulti“ vyrą, kuris taip ilgai ją mylėjęs? Be abejonės, visų keisčiausia, kad Megė šitaip rūpinosi argumentais už ir prieš; dar keisčiau, kad retsykiais gan giliai pasinerdavo į svarstymus, ar įmanoma, kad ji pati ir jos vyras tiesiai kalbėtųsi šia tema. Ar nebūtų pernelyg siaubinga, jeigu ji staiga, prabėgus ne vienai savaitei, užsipultų jį, tarytum apimta nerimo: „Ar tau neatrodo, kad tavo garbės reikalas ką nors padaryti jos labui, kol jie dar neišvyko?“ Megė gebėjo pasverti šio nuotykio riziką savo pačios dvasiai. Net šnekėdamasi, kaip dabar, su žmogumi, kuriuo ji itin pasitikėjo, gebėjo trumpam atitrūkti panirdama į įtemptus galimybių apmąstymus. Tiesa, iš dalies nuspėdama jos mintis, ponia Asingam tokiomis akimirkomis kažkiek galėdavo išlyginti pusiausvyrą. Tačiau dabar [Megės] mintys turėjo ne vieną, o daugybę vienas po kito išnyrančių pavidalų. Išties tai buvo galimybės, kylančios iš jos nuotykio, susijusios su ja pačia priklausomai nuo to, kokio atlygio ponia Verver vis dar galėtų pageidauti. Pagaliau visada būta galimybės, kad ji jau užtektinai jį užsipuolusi – tiesą sakant, ji tai padariusi jau daugkart. Tam priešinosi, regis, tik Fani Asingam, įsitikinusi savo pačios netektimi – daugiau negailestingai primesta ar daugiau beviltiškai jaučiama tarpusavio santykiuose; šitai labiau negu koks nors kitas per pastaruosius tris mėnesius įvykęs dalykas žadino tokį Princesės įsitikinimą. Šios prielaidos, žinoma, galėjo neturėti pagrindo – juk Amerigas leisdavo valandų valandas ir nebuvo pratęs už jas atsiskaityti, net neapsimetė atsiskaitąs; tiek pat kiek Šarlotė (tikrai nekart) – porai iš Portlando aikštės neslepiant, jog tai abiem žinoma – buvo įsipareigojusi atvykti į Istono skverą, iš kur tąkart buvo iškraustoma tiek daug jos mantos. Ji neatvyko į Portlando aikštę, neatvyko net pusryčių ir tuos du kartus, kai namiškiai susipratę, kad ji praleisianti dieną Londone. Megė labai nemėgo, tiesiog bjaurėjosi gretinti laiką ir regėtus vaizdus, svarstyti, ar tomis dienomis nebūta akimirkų, kai jai būtų visiškai pakakę slapto susitikimo palankiomis aplinky-

bėmis, pripuolamo pokalbio ore, kur šiuo metų laiku nebūtų jokio smalsaus žvilgsnio. Bet ji taip elgėsi: be paliovos regėdama vargšę moterį, taip drąsiai išsilaikančią iki galo ir čia pat užmenančią savo nesutaikomumo paslaptį, žinojo, kad jokiam kitam vaizdiniui beveik nėra vietos. Kitas vaizdinys galėjo būti toks, kad toji nematoma paslaptis – tai kažkaip pasiekto, kažkaip jėga išplėšto ir branginamo susitaikymo paslaptis; tačiau skirtumas tarp abiejų slėpimų buvo pernelyg didelis, kad būtų galima suklysti. Šarlotė slėpė ne išdidumą ir ne džiaugsmą – ji slėpė pažeminimą; ir kaip tik šioje vietoje Princesės aistra, tokia bejėgė kovoti ir keršyti, visiškai nepataisomai susižalojo švelnumą aštria savo klausimo šuke.

Už stiklo, į kurį ponia Verver savo nesutvardomais maldavimais galėjo įnirtingai baksnoti tik iš vidaus, slypėjo *visa* jos santykių istorija; žvelgė į ją priplojusi nosį, neįstengdama prasiskverbti. Po to paskutinio pasivaikščiojimo su pamote Fonso sode Megė ramindamasi buvo sau tarusi, kad jai nebėra kas daryti ir kad galėtų nuleisti rankas. Bet kodėl nebegalima stumtis toliau ir, turint galvoje asmeninį išdidumą, pulti į kojas – kodėl nebegalima nunešti jam žinią apie jų draugės sielvartą ir įtikinti jį, kad jai reikia pagalbos? Šitaip tą baksnojimą į stiklą, kaip esu jį pavadinęs, ji būtų galėjusi išversti į penkiasdešimt pavidalų. Galbūt greičiausiai – į giliai įsmingantį priminimą. „Tu nežinai, ką reiškia būti mylėtai ir paliktai. Tu nebuvai paliktas, nes santykiuose su *tavimi* nėra nieko, ką būtų galima palikti. Mūsų santykiai buvo tokie, kokie santykiai apskritai gali būti, iki kraštų sklidini sąmonės vyno; ir jeigu jiems buvo lemta neturėti prasmės, didesnės prasmės už tą, kurią jiems suteikė toks padaras kaip tu, tai ar su manimi tavo pasirinktu metu, viską žlugdant, bendrauta tik norint apgauti? Kodėl po kelerių trumpų metų aš pasmerkta vietoj auksinės liepsnos – ak, auksinė liepsna! – rasti vien saujelę juodų pelenų?" Retsykiais mūsų jaunoji moteris taip įnikdavo į šiose iš anksto pasmerktose jos gailesčio išmonėse glūdinčią klastą, jog kartais keletą minučių ant savo pečių pajusdavo naujos pareigos naštą – pareigos šnekėtis, kol išsiskyrimas dar netapęs praraja, ieškoti naudos, kurią būtų galima išsinešti į tremtį kaip paskutinį išsaugotą daiktą, kurio kainą žino tik *émigré*, kaip brangakmenį, susuktą į seną šilką ir kada nors galimą iškeisti vargo prekyvietėje.

Ši įsivaizduojama paslauga moteriai, kuri nebegalėjo sau padėti, virto spąstais, tykančiais Megės dvasios kiekviename kelio posūkyje. Jų kaukštelėjimą, pričiupus ir tvirtai suspaudus dieviškąją gebą, neišvengiamai sekė širdies daužymasis, plakimas sparnais siekiant ištrūkti ir net, kaip būtų galima sakyti, išpeštos plunksnos. Mat šie minties potroškiai ir atjautos klajonės gana greitai pajusdavo smūgį, kuris negalėjo jų sutramdyti, pastangas juos sustabdyti, dedamas tokios nuostabiai savitos figūros, pastarosiomis savaitėmis Fonse vis sušmėžuodavusios tolumoje, kad ir kur būtum žiūrėjęs. Nesvarbu, kad galbūt niekas nežinojo, ar Šarlotė, įprastai tvarkydama reikalus Itono skvere, tuo elgesiu dangstė kitas progas, ir kokio masto tas dangstymas; visa tai tyliai apmąstyti buvo pratęs mažasis vyras, be paliovos klajojęs savo keliu. Tai buvo taip pat įprasta, kaip ir šiaudinė jo skrybėlė, kaip balta liemenė, į kišenes sukištų rankų triukas, atsijęs dėmesys, kurį jis sutelkdavo į savo lėtus žingsnius, stebėdamas juos per tvirtai užspaustus pensnė. Iš paveikslo niekad nepranykdavo tos šilkinės virvelės blizgesys, nemedžiaginis jo žmonos saitas, kurį Megės juslės taip įsidėmėjo paskutinį mėnesį kaime. Jis tikrai nenuslydo nuo tiesaus ponios

> Verver kaklo; taip pat neatsirišo ir kitas ilgos – ak, kaip patogiai ilgos! – virvės galas, užnertas ant jos vyro nykščio mažesne kilpute, kurios, uždengęs pirštais, jis niekam nerodė. Pripažinus šio rišančio, tegul ir silpno laso žaismingumą, buvo galima stebėtis, kokia magija pasinaudojus jis buvo taip tampriai susuktas, bet ne abejoti, kad jis tinkamai atlieka paskirtį ir yra tobulai patvarus. Šios prisimenamos būsenos Princesę iš tikrųjų apstulbindavo iš naujo. Jos tėvas žinojo tiek daug dalykų, apie kuriuos ji net nenutuokė!
>
> Visa tai dabar, ponios Asingam akivaizdoje, ją sukrėtė. Nors mintis dar nebuvo apsukusi viso rato, ji jau padarė prielaidą, ką Amerigas savo ruožtu „privalėtų" daryti. Draugė atsakė nustebusiu žvilgsniu, tačiau ji primygtinai laikėsi savo. Jis privalėtų norėti susitikti su ja – turiu galvoje, kaip nors globėjiškai ir nepriklausomai, – kaip buvo pratęs, – jeigu tik ji pati su tuo susitvarkytų. – „Jis privalėtų būti pasirengęs, privalėtų būti laimingas, privalėtų duoti sau žodį priimti šitai iš jos, – savo įsitikinimus narsiai gynė Megė. – Nors tokios istorijos baigčiai tai mažai ką tereikštų. Tarytum jis norėtų išeiti, nieko nepasiimdamas".

Skaitydami šiuos puslapius, pirmiausia pastebime tai, kad palyginti su kokiu nors formaliosios pasirinkimo teorijos pavyzdžiu ir net su filosofo neformalisto gerai išplėtotu pavyzdžiu, čia mes atsiduriame atviroje jūroje. Jeigu nesame nė kiek susipažinę su romano visuma, labai sunku suprasti, kas svarstoma ir sprendžiama, dar sunkiau – kokia yra kiekvieno veiksnio reikšmė ir svoris. Dėl to taip pat itin sunku nustatyti, ar Megės mąstymas ir reakcijos čia esančios racionalios ir pagirtinos, ar priešingai. Norint tai nuspręsti, reikėtų daug ką sužinoti apie visą jos istoriją; atrodytų skubota bei savavališka daryti tokį sprendimą iš anksto, kiek įmanoma nuodugniau neišnagrinėjus viso romano. (Maža to, šis romanas, akcentuojant faktą, kad jis parašytas remiantis keliais požiūriais iš daugybės galimų, darsyk primena, jog visa tikrovė už tekstą yra dar sudėtingesnė, jog daug galimai aktualių įžvalgų mums lieka neatskleistos.) Kaip tik šie faktai daro ištrauką geru aristotelizmo pavyzdžiu. Turtingas gero pasirinkimo kontekstiškumas ir dėmesingumas atskirybėms bei giliam šiųjų įsišaknijimui kontekste neleidžia tikėtis, kad sugebėsime įsigilinti į sudėtingą istoriją, įnėrę į ją prieš pat jos pabaigą, ir viską joje suvokti ar įvertinti. Kaip geras gydytojas iš anksto, neišnagrinėjęs paciento istorijos, neišrašys vaistų ir nespręs apie kolegą gydytoją, prieš tai neįvaldęs visos kontekstinės medžiagos, kuria minėtas kolega rėmėsi priimdamas sprendimą, taip išties nepasinėrę į Megės istoriją, negalime tikėtis, kad jos dingstys mums bus akivaizdžios ir galimos įvertinti. Kad šio pavyzdžio negalima ištraukti iš konteksto – yra tiek paties pavyzdžio, tiek Megės stiprybė. Jeigu visa tai, ką ištraukos pabaigoje [Megė] laiko esant svarbu jos pasirinkimui, šiose keliose pastraipose *būtų* galima deramai apibendrinti, jos pasirinkimas beveik neabejotinai būtų iracionalus ir blogas. Mums žadintų didelį įtarumą kiekvienas tikras žmogus, kuris rinktųsi, turėdamas tokį išties mažą kontekstinį bagažą, kaip pernelyg dažnai nurodo elgtis filosofiniai pavyzdžiai. Vadinasi, norėdami pateikti pavyzdį, iš tikrųjų turėtume cituoti visą romaną. Be to, tai reiškia, kad mums, aristotelininkams, tikrame gyvenime labiausiai pamokomi bus tie pavyzdžiai, kurių veikėjų istorijos žinomos taip smulkiai, jog tampa suvokiama atskirų svarstymų prasmė bei turinys –

būtent draugų ir romanų veikėjų, kiek leidžiame sau su šiais susidraugauti, gyvenimai. Jaučiausi turinti teisę remtis šiuo pavyzdžiu vien todėl, kad manau, jog su romanu esu užmezgusi deramą draugystės santykį, kuris, kaip pats svarstymas, yra tiek jausminis, tiek intelektinis[53].

Pastebėjus, kad be visapusiškesnio konteksto tiesiog klaidžiojame, kartu paaiškėja, jog šio pavyzdžio stilius yra toks, kad jo apskritai nepriskirsi filosofijai. Būtų pernelyg komiška palyginti jį su kokiu nors pasirinkimo teorijos veikalu. Bet net ne toks moksliškas tipiško filosofavimo pavyzdys atrodytų kaip tikras paprastumo įsikūnijimas greta šio sudėtingo ir paslaptingo darinio, kupino neapibrėžtumo ir miglotumo, perifrazių ir perkeltinių prasmių, perteikiančio esmę metaforomis ir vaizdais, o ne formulėmis ar visuotiniais teiginiais. Mano manymu, tai aristoteliško suvokimo proza, išreiškianti „minties potroškius ir atjautos klajones", į kurias leisis praktiškai supratingas žmogus. Ši proza išreiškia veikėjo įsipareigojimą į bet kurią sudėtingą padėtį žiūrėti tiesiai, kad ir kokia neapibrėžta bei atskira ji būtų, o patį svarstymą laikyti visos asmenybės nuotykiu. Ritmingai banguodama, ji vaizduoja įtemptą dorovinę pastangą matyti teisingai ir rasti deramą schemą ar apibūdinimą; jos įtampa, dviprasmybės ir užuolankos išreiškia, kaip išties sunku rasti teisingą apibūdinimą ar pavaizdavimą tam, kas skleidžiasi priešais. Jeigu, pasak Jameso „aprašyti" yra „daryti", tai šitai parodant demonstruojama vertinga dorovinė veikla.

Toliau tyrinėdami šio svarstymo turinį, pastebime, kad jame esama visų pagrindinių aristoteliško svarstymo ypatybių, ir tai turėtų mus įtikinti, jog būtent *šio*, o ne kokio nors paprastesnio ar tvarkingesnio dalyko, reikalauja racionalumas. Šiuo požiūriu yra įdomus nebendramatiškumo atvejis. Ankstesnėje romano vietoje, naudodamasi vienu kiekybiniu masteliu, visus reikalavimus savo pačios atžvilgiu Megė stengėsi suvokti kaip vienalyčius. Etinėms vertybėms daugiausia taikyti finansiniai įvaizdžiai, o tai išreiškia šią prastinamąją strategiją. Net nevartodama šių įvaizdžių, ji be paliovos daugybe būdų atskleidžianti savo ryžtą nepripažinti priešingų įsipareigojimų, nenukrypti nuo „to idealaus nuoseklumo, nuo kurio beveik kaskart priklausė jos dorovinis komfortas". Šitai verčia ją pakartotinai vienaip ar kitaip perinterpretuoti jai rūpimas vertybes, norint užtikrinti, kad jos derintųsi tarpusavyje, būtų „aptakios", o ne kampuotos. Reikalavimas pripažįstamas tik tiek, kiek jis sutinka šlietis prie kitų reikalavimų, kurie laikomi nepajudinamais; bet šitai verčia Megę akivaizdžiai nepaisyti atskiros kiekvieno savito reikalavimo prigimties. Mat atskiros prigimtys yra šiurkštūs kampuoti dalykai, kuriuos ne visada galima lengvai įsprausti į anksčiau susidariusią struktūrą. Jos architektūriniai, kaip ir finansiniai bendramatiškumo įvaizdžiai išreiškia atskirų prigimčių neigimą. Dorovinio gyvenimo sankloda palyginama su tvirtais, paprastais, aiškių kontūrų statiniais, švariais baltais klasikiniais namais bei išpuoselėtais Itono skvero sodais, o ne dviprasmėmis Portlando aikštės pilkumomis ir sudėtingais pavidalais[54].

[53] Žr. „Įvadą", „Netobulus krištolus" ir „Subtiliai žinoti" šioje knygoje.

[54] Dėl tolesnio šių pastabų plėtojimo žr. „Netobulus krištolus" šioje knygoje.

Šiame epizode, kaip ir beveik visoje antroje romano dalyje, atsiskleidžia, kad Megė supranta, jog bendramatiškumas atskirai ir nuoseklus derinimas bendrai racionaliam suaugusios moters svarstymui netinka. Ji leidžia sau išsamiai ištirti atskirą kiekvieno reikšmingo teiginio prigimtį, įsigilinti į ją, teiraudamasi, kokia ji esanti, stengdamasi įsiklausyti į ją tiek jausmais, tiek mintimis. „Jos mintys turėjo ne vieną, o daugybę vienas po kito išnyrančių pavidalų". Pirma ji apgalvoja savo vyro ir Šarlotės padėtį, klausdama savęs, koks labiausiai tikėtinas esamų jų santykių aiškinimas. Tada nuo šio tikimybių svarstymo pereina prie išsamesnio Šarlotės charakterio ir jų meilės nagrinėjimo, stengdamasi suprasti šiuos dalykus bei jų pasekmes savo pasirinkimui, leisdama sau taip ryškiai nusipiešti ir įsivaizduoti draugės kančią, kad pati įsisąmonintų, koks doroviškai sunkus yra jos sumanymas – šios kančios priežastis. Tada, kai ji beveik visiškai apimta gailesčio, trumpam išnyra jos „minties potroškiai ir atjautos klajonės", kurias koliziškai sužadina ne mažiau ryškiai įsivaizduojamas tėvas, pasirodantis priešais ją kaip „tokia nuostabiai savita figūra" ir verčiantis apsvarstyti jo reikalavimus. Savo tėvą kadaise ji laikė visų dorovinių reikalavimų šaltiniu, autoritetu, su kuriuo niekam nebuvo leista konfliktuoti. Dabar ji regi jį „skirtingai ir priešingai, trumpai tariant, pavaizduotą objektyviai": tai yra regi *jį*, savitą jo paties prigimtį, jau vien todėl, kad dabar ji regi, kaip konkrečiai jo poreikiai ir geidavimai nesutinka su kitais jo reikalavimais. Ji ryškiai suvokia jo atskirumą ir taip pat kokybinį individualumą, jau vien dėl „smūgio", kuriuo jo siekiai priešinasi tai simpatijai, kurią ji jaučia Šarlotei. Ji laiko jį Šarlotės įkalinimo ir skausmo priežastimi ir todėl supranta, kad kiekviena pastanga atsiliepti į jo poreikius neišvengiamai dar labiau ją skaudintų; kita vertus, gailestis ir šis noras būti teisingai neišvengiamai keltų grėsmę jo valdžiai ir orumui[55]. Visa tai stebėdami, suvokiame, jog taip žiūrėti į atskirų ir nevienalyčių dalykų savitumą nėra *mažiau* racionalu negu [kaip Megė darė anksčiau] laikytis bendramatiškumo ar menkiau tarpusavyje susijusių principų. Šitaip augama doroviškai, protaujama, kaip dera subrendusiai moteriai, o ne baikščiam vaikui.

Šis atvejis taip pat tampa labai gera proga suprasti, ką aristotelininkas turi omenyje, teigdamas, kad atskirybė yra pirmesnė už bendrybę. Nėra taip, kad Megė tąkart išmestų iš galvos visus principus, kuriais lig tol vadovavosi, dėl jų išsižadėdama kažkokios bevairės neprastinamų dalykų nuojautos. Jos svarstymas daugiausia yra neabejotinai istoriškas: Megė klausia, kaip praeities įsipareigojimai ir pasirinkti poelgiai veikia esamą padėtį, kuri suprantama kaip visiškai neatsiejamas praeities tęsinys. Maža to, nevartodami bendrų sąvokų, negalime suprasti, kaip smarkiai ją veikia daugelis šių įsipareigojimų. Ji reiškia susirūpinimą dėl tokių bendrų ir suvisuotinamų principų, kaip pažadų tesėjimas, pareiga atsidėkoti draugei už pagalbą ir padrąsinimą, vaiko pareiga tėvams. Jeigu atskirybes, kuriomis remiasi jos mąstymas, apibūdinsime vien tikriniais daiktavardžiais, vengdami tokių bendrų žodžių, kaip „tėvas", „vyras" ir „draugas", tai nepagausime prasmės, kurią jiems suteikia Megė.

[55] Žr., kaip interpretuojamas jos ankstesnis susitikimas su tėvu „Subtiliai žinoti" šioje knygoje.

Apie Adamą ji negalvoja kaip apie iš esmės neprilygstamą dalyką, kuriam reikalingas sui generis pripažinimas. Ir net kai jos apmąstymo žodynas tampa labai *konkretus* – pavyzdžiui, jai galvojant apie savo skolą draugei, su kuria ją sieja tam tikra konkreti istorija – daugelį jos minčių galima suvisuotinti, vadinasi, jeigu kada nors kur nors susidarytų labai panašios aplinkybės, teisingas pasirinkimas būtų toks pat. Visa tai dera su aristotelizmu, ypač pabrėžiančiu gerus įpročius ir įsipareigojimą laikytis bendrųjų dorybių apibrėžimų[56].

Negana to, noriai pripažindama konfliktuojančias pareigas ir saitus, savo ankstesniems bendriems principams Megė ištikima taip, kaip net nesugebėtų veikėjas, tiesiog neigiantis, kad tarp pareigų galėtų įsižiebti tikras konfliktas, arba žvelgiantis į konfliktą kaip į didesnį ar mažesnį vieno dalyko kiekį. Mat faktas, kad pasaulis sukuria tragišką „priedermių" konfliktą, neverčia jos nei spręsti, kad vienas iš konfliktuojančių principų jos nebesaistąs, nei pervardyti konflikto pobūdį taip, kad jame nebeliktų ano tragiško pjūvio. Aristoteliškas svarstymas yra ne tik pagrįstas ir nesavitikslis, bet ir ištikimesnis savo praeičiai už daugelį kitų pasiūlytų [svarstymo] tipų[57].

Bet kartu esama keleto atžvilgių, kuriais konkretus Megės padėties išskirtinumas eina pirmiau už bendras gaires. Pirma, ji pasirengusi pripažinti, kad doroviškai svarbūs yra ne tik suvisuotinami, bet ir nepakartojami bei neprilygstami dalykai. Doroviniu požiūriu „tėvas" išsamiai neapibūdina iškilių jos ir Adamo situacijos ypatybių, taip pat prieš jos akis iškylanti „tokia nuostabiai savita figūra" nėra abstraktus Globėjas. Bendrą ir visuotinį apibūdinimą privalo užbaigti dėmesys jo asmeninėms savybėms ir neprilygstamai asmeninei jų istorijai – lygiai kaip jos susirūpinimą „geriausios draugės" santykiais privalo užbaigti mintis ir jausmas, kokia yra Šarlotės individualybė. Kai kuriuos šių dalykų bus galima suvisuotinti, nors jie nė kiek nėra bendri; kai kurių suvisuotinti nebus galima. Tačiau jeigu ištrauką perrašytume, joje palikdami pakartojamas ypatybes, bet praleisdami ryškius ir ypatingus paveikslus bei nepakartojamus prisiminimus, prarastume daug dorovinio jos turinio ir svarstymas taptų keistai iracionalus.

Megė, kaip ir aristotelininkas, supranta, kad kontekstiškas įvairių dalykų susipynimas epizode nuspalvina dorovinę jų prasmę. Ji privalo pagalvoti ne tik bendrai apie savo pareigas draugei Šarlotei, bet ir apie tai, kokios tos pareigos konkrečioje Šarlotės situacijoje, kurią jinai susitelkusi smulkmeniškai nagrinėja. Norėdama nuspręsti, kam teikti pirmenybę, net norėdama pasakyti, ko reikalauja kiekvienas jos galimai konfliktuojančių įsipareigojimų, ji privalo įsivaizduoti esamą Šarlotės padėtį, ką ši jaučianti ir ko trokštanti. Gero linkintis poelgis, nesitaikantis prie tos tylios kančios ir to paslėpto pažeminimo, nebūtų doroviškai teisingas, kaip ir laivybos veiksmas, atitinkantis knygą, tačiau jūrininko pasirinktas nepaisant konkrečių aplinkybių, nebūtų teisingas laivybinis pasirinkimas. Netgi galime teigti, jog siekiant teisingo poelgio,

[56] Žr. „Įvadą" ir „Pastabą" skyriuje „Subtiliai žinoti" šioje knygoje.

[57] Dėl kaltinimo, į kurį čia atsiliepiama, žr. Hilary Putnam, „Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum", *New Literary History* 15 (1983) 193–200; ir taip pat mano atsakymą tame pačiame leidinyje.

nepakanka šį tiesiog „priderinti“ prie konteksto. Taip pat suprantame, kad patį pasirinktą poelgį galima apibūdinti tiktai nurodant konteksto ypatybes, kurios savaime yra pernelyg konkrečios, kad jas naudingai galėtų apimti elgesio principas, ir daugeliu atvejų nevisai galimos suvisuotinti. Megė renkasi ne kurti sąlygas paskutiniam susitikimui, kurio rezultatas apgintų šeimos garbę; veikiau ji renkasi tam tikru būdu pasielgti su konkrečiu Šarlotės skausmu konkrečiomis aplinkybėmis, kad apgintų labai konkretaus tėvo garbę. Paties elgesio (ar neelgesio) tonalumas yra konkretus bei painus ir kažin ar galimas aprašyti (jei norima įamžinti jo *teisingumą*) nesigriebiant romanisto vingrybių.

Galiausiai atskirybė yra pirmesnė tuo požiūriu, kad Megė nuolatos atvira atradimui ir staigmenai, net tokiai staigmenai, kuri galėtų sukelti rimtų permainų jos etinėje sampratoje. Pirmoje romano pusėje ji vaizduojama kaip moteris, traktuojanti kitus žmones tarytum skulptūras ar paveikslus, situacijas – tarytum jos paimtos iš epizodiškai apmąstomos asmeninės objektų kolekcijos. Objektai neveikia ir nejuda, jie stokoja galios reikštis nenuspėjamais ir jaudinančiais būdais; dorovinę sceną gaubia šalto kontempliatyvaus valdymo atmosfera. Antroje pusėje ji vaizduojama kaip moteris, mąstanti teatrinės improvizacijos įvaizdžiais. Ji virto aktore, staiga supratusi, kad jos tekstas scenarijuje iš anksto neparašytas ir savo vaidmenį ji privalanti „gana heroiškai“ improvizuoti. „Ruošdavosi ir repetuodavo tik trumpai; atėjus laikui išeiti į sceną, kaskart iš naujo sugalvodavo, ką sakyti ir kaip pasielgti“. Šią reikšmingą metaforą aptarsiu kitame skyrelyje. Šiaip ar taip, ji aiškiai rodo, kaip giliai suvokiama akimirkos atsakomybė ir atvirumas visoms galimoms tos akimirkos staigmenoms.

Megės svarstymas mums gana aiškiai parodo, ką reiškia teigti, jog vaizduotė ir jausminis atsakas suvokime atlieka esminį vaidmenį ir iš dalies sudaro dorovinį žinojimą. Jeigu į Šarlotės, Amerigo ir Adamo situaciją ji būtų atsiliepusi tik protu, labai abejotina, ar situacijoje būtų išvydusi visa tai, ką galėjo išvysti. Stiklą baksnojančios Šarlotės, vaikštinėjančio ir tarsi už nematomų pakinktų ją laikančio Adamo įvaizdis sugeba jai perteikti ir išreikšti tikslią etinę keblios Šarlotės padėties reikšmę. Jaučiame, kad šis gebėjimas išnyktų, jeigu susidūrus su Šarlote tokių įvaizdžių būtų vengiama. Taip pat suprantame, kaip glaudžiai šis vaizduotės veikimas susipynęs su jausmų veikla. Megės vaizdiniai persmelkti jausmų; tiesą sakant, kartais regime, kaip vaizdinį sufleruoja ar sužadina jausmas. Akimirksniu jos jausmus išjudina *smūgis*, kurį netrukus išreiškia vaikštinėjančio tėvo vaizdinys. Emocinis smūgis ar prasiveržęs susirūpinimas Adamu lemia, kaip jį Megė įsivaizduosianti. Ir jausmas, atrodo, esąs neginčijamas vaizdinio dėmuo. Ji įsivaizduoja Adamą kaip mylimą tėvą, jos susikurtas įvaizdis savaime yra mylimas. (Taip pat galėtume sakyti, kad jos ryškaus ir itin jautraus emocinio gyvenimo bruožas – naudoti įvaizdžius. Negalėtume gerai paaiškinti jos jausmų, nepaminėdami, kaip ji regi savo meilės ir nerimo objektus.) Visa ši susilydžiusi ir labai sudėtinga medžiaga atrodo esminė, leidžianti jai teisingai etiškai suvokti visus jai keliamus reikalavimus. Jeigu ji nebūtų sau leidusi pažvelgti į Adamą kaip tik taip, nebūtų leidusi jam „akimirksniu išnirti“ dėl to sukrečiančio vaizdinio, ji nebūtų supratusi savo skolos jam tomis aplinkybėmis. Jausmai gali būti perdėti ir klaidinantys, kaip regime iš epizodo, kai visapusiškos Megės pastangos elgtis teisin-

gai su visais situacijos dalyviais beveik žlunga, užplūdus gailesčio Šarlotei bangai. Tačiau ji laiku pasitaiso, ir ne priimdama šaltą išprotautą sprendimą, o išvydusi savikritišką, jausmų įkvėptą vaizdinį – narve įkalinto paukščio vaizdinį, kur ilgainiui atsiranda erdvės sudėtingam Adamo įvaizdžiui, mylimo ir bijomo, žingsniuojančio jos minčių priešakyje su šilkine kilpele tarp pirštų.

Ir darsyk, manyčiau, norima pabrėžti, jog šios vaizduotės klajonės ir atjautos potroškiai nėra vien tik intelektinio žinojimo priemonės, žinojimo, kurį nuo tų klajonių ir potroškių iš principo (nors galbūt ne faktiškai) galima atskirti. Čia nematome tokio žinojimo. Sąmoningas susitelkimas į konkretybes, veikla, kurioje aktyviai dalyvauja visa Megės esybė, atrodo savitikslis. Tarkim, perrašytume šią sceną, Adamo paveikslą palydėdami keletu panašių sakinių: „Ir ji padarė išvadą, kad jos pareiga savo tėvui yra..." Ar tai mus įtikintų, kad šis tolesnis etapas žymi tikrą dorovinio žinojimo pažangą? Ar tai ką nors pridėtų prie Megės suvokimo „sukrėtimo"? Aristotelininkas tvirtina, kad nepridėtų – išskyrus galbūt tuo požiūriu, kad suvokimo veiklą sustingdytų ar išsaugotų tam tikra forma, kad kitąkart ja būtų galima pasinaudoti kaip orientyru ar pakaitalu, jeigu suvokti iki galo trūktų laiko. Priešingai, aristotelininkas tvirtins, kad intelektinė išvada gali net atitolinti ar atskirti nuo visiško padėties pažinimo ar pripažinimo, [tą išvadą] galima ginti, kaip esu nurodžiusi, tačiau kartu pavojinga, kadangi suakmenėjęs dalinis žinojimas pernelyg lengvai gali virsti neigimo forma, jeigu nuolatos nebus žadinamas suvokimas.

Galiausiai aristoteliškas požiūris mus moko, kad lavinti praktinį supratingumą savaime yra žmogiška dorybė, vidinę vertę turinti veikla ir be šiai būdingos tendencijos skatinti dorybingus poelgius. Mūsų atvejis leidžia mums aiškiai suvokti šios pozicijos reikšmę. Tačiau cituotos Megės mintys ir prieš, ir po šios ištraukos nesikeičia: Megė šneka ir elgiasi daugiau ar mažiau taip pat. Nekeičia savo nuomonės ir nešneka bei nesielgia kitaip. Į tai Jamesas atkreipia mūsų dėmesį sakiniu: „Tačiau ji primygtinai laikėsi savo" ir priskiria jai – anksčiau ir vėliau – beveik tuos pačius žodžius. Tačiau jis taip pat tvirtina, jog mintis užrašyta, kai „dar nebuvo apsukusi viso rato". Jeigu šis svarstymas turi dorovinę vertę, tai ji, regis, glūdinti ne gebėjime sukurti akivaizdžią veiklą. Tačiau esame įsitikinę, kad dorovinę vertę [svarstymas] išties turi[58]. Drąsi Megės akistata su visais veiksniais prideda kai ką reikšminga, net jeigu sprendimas savaime lieka nepakitęs. Tyli vidinė suvokimo veikla čia parodoma kaip savaime pagirtinas žmogiškos dorybės atvejis. Vadinasi, sudedamosios [suvokimo] dalys šiam žmogui taip pat yra sudedamosios gero gyvenimo dalys.

[58] Žr. „Subtiliai žinoti" šioje knygoje ir Iris Murdoch, *The Sovereignty of* Good (London, 1970).

VI. Tuščios padėties dorovė?

Ši etinė norma bus apkaltinta neturint jokio turinio. Vienu požiūriu šis kaltinimas teisingas. Dėl atskirybei teikiamos pirmenybės bendrai apibūdinti svarstomų prioritetų negalime, taip pat negalime bendrai apibūdinti gero svarstymo būdų ir metodų, kurių pakaktų gerą pasirinkimą nuo netobulo atskiriant iš anksto, dar nesusipažinus su pavienio atvejo turiniu. Bendras apibūdinimas mums gali nurodyti būtinas sąlygas, norint gerai pasirinkti; tačiau savaime negali nurodyti pakankamų sąlygų. Šitai Aristotelis pasako tiesiai šviesiai: kaip paties veikiančiojo sprendimas priklauso nuo suvokimo, taip nuo jo priklauso mūsų sprendimas, ar veikiantysis pasirinko gerai. Dera priešintis išsamių bendrų teisingo suvokimo kriterijų įtvirtinimui (*NE* 1126b2–4). Aristotelio mieste praktiškai supratingi žmonės nevaikšto su plakatais ant nugaros – taip, kad mums reikėtų tik sekioti paskui juos. Taip pat gyvenime niekada negalime būti visiškai tikri, kad atskiru atveju suvokimas buvo pritaikytas teisingai. Nesama pakankamų sąlygų: mūsų pačių sprendimas priklauso nuo suvokimo.

Tačiau mestas kaltinimas tuštumu stipresnis ir sunkesnis. Hilary'is Putnamas, kometuodamas vieną ankstesnių mano bandymų išvesti aristotelišką pasirinkimo schemą iš *The Golden Bowl*, įtaigavo, kad tokiai pažiūrai gresia susmegti į „tuščios padėties dorovę", kurioje viskas „priklauso nuo išlygų"[59]. Mano supratimu, šitai prilygsta kaltinimui, esą veikėjas, kuris taip sureikšmina konkrečią pasirinkimo situaciją ir pirmiausia renkasi, atsižvelgdamas į padėties reikalavimus, ilgainiui pritrūks etinio tęstinumo bei įsipareigojimo, pristigs tvirtų principų ir patikimos bendros gero gyvenimo sampratos. Jeigu atvejo medžiagą veikėjas išgvildena itin kruopščiai, jis gali daryti, ką nori.

Jau pradėjome atsakinėti į šį kaltinimą, pabrėždami, kokį svarbų gairių vaidmenį Megės Verver svarstyme atlieka bendrieji principai. Taip pat nurodėme, kad aristoteliškos sampratos gebėjimas pripažinti konfliktus tarp pareigų leidžia pajausti stipresnę ištikimybę principams už tą, kurią randame daugelyje etinių sampratų. Tačiau norint atsakyti Putnamui, pasakytina daugiau, kadangi mums tai leis nuodugniau apibūdinti bendrybių ir atskirybių sąryšį Aristotelio pasirinkimo [schemoje].

Galime pradėti, grįždami prie teatrinės improvizacijos metaforos, mėgstamiausio Jameso ir Aristotelio įvaizdžio praktinio supratingumo veiklai aprašyti. Megė Verver yra aktorė, kuri ruošėsi ir repetavo, ir dabar suprato, kad „gana heroiškai", „retsykiais" savo vaidmenį privalanti improvizuoti. Ar ji, mokydamasi improvizuoti, ima rinktis taip, kad nebelieka principų ir viskas tampa ad hoc? (Galbūt: taip, kad viskas leistina?) Aktorės įvaizdis leidžia suprasti, kokia netiksli būtų tokia išvada. Iškiliausias skirtumas tarp vaidinimo pagal scenarijų ir improvizavimo yra tas, kad reikia būti ne mažiau, o *daugiau* atidžiam tam, ką pateikia kiti aktoriai ir pati padėtis. Elgdamasi mechaniškai, gali nieko nepešti; kiekvieną akimirką priva-

[59] Putnam, „Taking Rules Seriously".

lai būti veikli, sąmoninga ir jautri, pasirengusi staigmenoms, kad neapviltum kitų. Improvizuojanti aktorė, jeigu improvizuoja gerai, visai nesijaučia galinti sakyti, kas jai šauna į galvą. Savo pasirinkimą ji privalo derinti su besiplėtojančia istorija, turinčia savo formą ir vientisumą. Pirmiausia ji privalo saugoti savo vaidmens saitus su kitais veikėjais (savo pačios kaip aktorės su kitais aktoriais). Reikia daugiau, o ne mažiau tikslumo.

Pagalvokite apie analogišką skirtumą tarp simfoninio orkestro ir džiazo muzikantų. Pirmajam saitai ir nuoseklumas yra išoriški, susiję su partitūra ir dirigentu. Jo darbas – interpretuoti tuos signalus. Džiazo muzikantas, kurdamas veikliai ir nuosekliai, privalo rinktis visiškai įsisąmoninęs ir pajautęs istorines formos tradicijas, kiekvieną akimirką veikliai gerbdamas savo saitus su kolegomis muzikantais, ir būtų dar geriau, jeigu jis stengtųsi kuo geriau juos pažinti kaip neprilygstamus individus. Jo atsakomybė dėl kūrinio nuoseklumo ir struktūrų plėtotės bus didesnė, o ne mažesnė negu partitūros skaitytojo. (Taip pat galime sakyti, kad kildamas muzikinio tobulumo pakopomis ir tarsi iš mechaniško partitūros skaitytojo virsdamas veikliai mąstančiu interpretuotoju, kuris kaskart atlieka kūrinį vis naujai, savo dėmesingumu klasikinės muzikos atlikėjas vis labiau panašėja į džiazo muzikantą.)

Taigi šiuodu atvejai mums rodo, jog suvokėjo, kuris improvizuoja doroviškai, atsakomybė yra dviguba: atsakomybė kontekstinių įsipareigojimų ir nenutrūkstamų struktūrų istorijai; ir ypač atsakomybė tuo požiūriu, kad jo įsipareigojimai kaskart kuriami iš naujo, jo paties istorijai veikliai ir protingai susiduriant su kiekvieno atvejo reikalavimais.

Kalbant etikos terminais, šitai reiškia, kad prie naujos padėties suvokėjas šlieja bendrų sampratų ir saitų istoriją bei šūsnį praeities įsipareigojimų ir ryšių (tiek bendrų, tiek atskirų), kurie visi dalyvauja plėtojant gero gyvenimo sampratą. Gerai sutvarkytas šių saitų įsisavinimas sudaro suvokėjo būdą. Kiekvienoje situacijoje jis įžiūrės bendrus dalykus, doroviškai ją apibūdindamas, vartos (kaip matėme) tokius žodžius, kaip „tėvas“ ir „draugas“. [Tame apibūdinime] taip pat bus pripažįstami tiek bendri, tiek atskiri įsipareigojimai, kurie šioje situacijoje veikia [suvokėjo] atsakomybę. Kaip sakėme, šitaip bus net tada, kai toks elgesys įžiebs skausmingą konfliktą, mat padėtį pripažįstant tokią, kokia ji esanti, toks konfliktas yra dalis pasekmių.

Galėtume sakyti, jog suvokimas yra meilus taisyklių ir konkrečių reakcijų, bendrų sampratų ir neprilygstamų atvejų pokalbis, kurio metu bendrybės išryškina atskirybes, o šios savo ruožtu – bendrybes. Atskirybė susideda iš pakartojamų ir nepakartojamų ypatybių, jos kontūrus nubrėžia bendrų sąvokų struktūra, ji taip pat apima neprilygstamus atvaizdus tų, kuriuos mylime[60]. Bendrybė lieka tamsi, neraiški, jeigu jos neįkūnija konkretus atvaizdas; tačiau konkretus atvaizdas ar apibūdinimas būtų neaiškus, tiesą sakant, beprotiškas, jeigu nebūtų vartojamos bendrosios sąvokos. Atskirybei teikiama pirmenybė dėl tų priežasčių ir tokiais būdais, kuriuos esame

[60] Skyriuje „Subtiliai žinoti“ parodoma, kad viskas yra truputį sudėtingiau: kai kuriais atvejais bendrosios sąvokos negali *apibrėžti* atskirybės tuo požiūriu, kad bendrąjį gėrį skiriant nuo bendrojo blogio būtina teisingai suprasti atskirybes.

nurodę; esama reikšmingų nepakartojamų savybių, esama dalykų, kuriuos būtina peržiūrėti. Galiausiai bendrybė tėra tinkama tiek, kiek reikalinga teisingai išreiškiant konkretybę. Tačiau niekada nebūna taip, kad įdėmiai žvelgiant visi atskirų žmogaus kontekstų dėmenys būtų sui generis, arba atsieti nuo įsipareigojimų kupinos praeities. Ištikimybė tiems [dėmenims ir įsipareigojimams] tampa žmoniškumo žyme ir įkūnija esminę suvokimo vertę[61].

Dabar išvystame dar vieną būdą, kaip romanai gali atlikti svarbų vaidmenį išreiškiant aristotelišką dorovę. Mat romanai kaip žanras lenkia mus į konkretybę, daro dėmesingus, atskleidžia gausybę ryškių smulkmenų, kurios vaizduojamos kaip svarbios pasirinkimui. Ir vis dėlto romanai šnekasi su mumis, prašo mūsų įsivaizduoti galimus santykius tarp savo padėties ir situacijų, kuriose atsiduria protagonistai, tapatintis su veikėjais ir (arba) aprašoma padėtimi, suvokiant tas panašybes ir skirtybes. Šitaip kartu romanų sandara įtaigauja, jog didelę dorovinio reikšmingumo dalį galima suvisuotinti: susipažinę su Megės Verver situacija, geriau suprantame savo pačių padėtį.

Galima pridėti dar vieną pastabą: mano supratimu, aristoteliškasis svarstymas visų pirma labai susijęs su viena bendra – žmogaus – samprata. Aristotelisko tyrimo pradinis taškas etikoje yra klausimas „kaip gyventina?“ (žr. „Įvadą“). Ir paties Aristotelio atsakymas į šį klausimą yra toks: „pagal visas geros veiklos formas, iš kurių susideda žmogaus gyvenimo pilnatvė“. Geros žmogaus veiklos samprata kreipia tyrimą į gilesnę vagą, sutelkdama dėmesį į vienas situacijų ypatybes, bet ne kitas. Pasirinkimo situaciją veikiantysis papildo savo įsivaizdavimu apie gėrį arba žmogaus gyvenimo pilnatvę; supranta ją kaip tokią, kurioje gera žmogaus veikla bus arba nebus įgyvendinta; o „žmogaus“ sąvoka yra pati svarbiausia, taikoma situacijos riboms nužymėti, kitiems ir sau apmąstyti. Gerą pavienį sprendimą veikiantysis supranta kaip tolesnę šios besiplėtojančios žmogiškojo gėrio sampratos išraišką arba jos peržiūrėjimą, jeigu ji regimai turinti trūkumų. Nesama nieko, ko nebūtų galima peržiūrėti; tačiau galvojant apie situacijų kuriamas progas įvairioms veikloms pradėti, jam labai svarbu vadovautis ta pirmine samprata. Maža to, kaip argumentuoju skyriuje „Peržengti žmogiškumą“, šios sąvokos negalima nepaisyti. Kiekvienas pasirinkimas, kuris yra geras pasirinkimas *jam*, privalo būti geras pasirinkimas jam *kaip žmogui*. Tai gerokai sutvirtina mūsų nuomonę, kad aristoteliškoji samprata anaiptol nestokoja pagrindo (ne taip, kaip, pavyzdžiui, svarstymo schemos, paremtos tuo, kam žmogus teikia pirmenybę kiekvieną atskirą akimirką) ir kad veikiančiajam ji išties tampa geru vadovu kreipiant mąstymą reikiama linkme.

Tai didelė problema; ir tolesnių jos pasekmių čia negalime tirti. Jas nagrinėjau kitoje vietoje[62]. Tačiau paminėtinas vienas ypatingai svarbus dalykas: Aristotelio požiūris nėra subjektyvus ar net reliatyvus. Teiginys, jog svarstymas privalo atsižvelgti

[61] Žr. „Įvadą“ ir baigiamąją skyriaus „Subtiliai žinoti“ pastabą šioje knygoje.

[62] Šiuo klausimu žr. „Nature, Function, and Capability“, „Non-Relative Virtues“; taip pat „Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics“ (19 išn.). Taip pat žr. Wiggins, „Deliberation“.

į konteksto ypatybes, nereiškia, kad svarstomas pasirinkimas teisingas tik vietinių normų atžvilgiu. Aristoteliškas prisirišimas prie atskirybių visiškai derinasi su požiūriu, kad suvokimu siekiama (kažkuria prasme) išvysti daiktus tokius, kokie jie esantys; reikia daugiau argumentų norint nuspręsti, kaip geriausia interpretuoti čia išdėstytą požiūrį. Ir žinoma, svarbų vaidmenį, kad minėta samprata tinkamai spręstų tarpkultūrinius klausimus ir pagrįstų tarpkultūrinius debatus, atliks sąvokos „žmogus“ vartosena[63]. Taigi jeigu Putnamo susirūpinimo priežastis yra tokia, tai manau, kad susirūpinimas beveik neturi pagrindo.

Ir čia – turėtume pridurti – romanai darsyk įrodo deramai sugebantys perteikti Aristotelio sampratą. Mat nors apie žmones ir įvairuojančius visuomeninius jų kontekstus romanuose šnekama konkrečiai ir kiekvienu atveju visuomeninis kontekstas suprantamas kaip svarbus pasirinkimui, vis dėlto pačioje romanų sandaroje įskiepyta mūsų bendro žmoniškumo prasmė. Romanai šneka su žmonėmis apie žmones ir paprasto žmogaus gyvenimo prasmė, apibūdinama tam tikromis galimybėmis ir tam tikru ribotumu, stipriai susieja romanus vieną su kitu bei kiekvieną jų su skaitytoju. Konkretybė suprantama kaip žmogaus veiklos scena ir skaitytojas kviečiamas atitinkamai ją įvertinti. Taigi nors kokios nors itin skirtingos kultūrinės tradicijos etinį ar religinį traktatą itin sunku ir dažnai neįmanoma intuityviai įvertinti kaip galimybę sau, vis dėlto romanai peržengia šias ribas daug gyvybingiau, sužadindami skaitytojo užuojautos ir meilės jausmus, kurie paverčia jį aptariamos visuomenės dalyviu ir leidžia vertinti, kokį turinį toji visuomenė suteikianti žmogaus gyvenimui pasaulyje. Taigi pačioje romanų sandaroje sąveikauja besiplėtojanti bendra samprata ir turtingas atskirybių suvokimas ir romanai moko skaitytoją sumaniai tarp tų dviejų lygių nardyti.

VII. Improvizuoti, kada reikia

Kartais suvokėjas laikosi nekintamo įsipareigojimo; kartais nauja padėtis verčia jį peržiūrėti savo tikslus. Kartais jis pripažįsta esant neišsprendžiamą vertybių konfliktą; kartais nusprendžia, jog viena ar daugiau vertybių iš tikrųjų nepasireiškia duotu atveju. Kartais labiau įsidėmi bendrąsias savo padėties ypatybes, o kartais – neprilygstamas ir naujas. Kaip pasakyti, kada kurį šių dalykų daryti? Kaip būti tikriems, kad improvizuojame tinkamu, o ne netinkamu metu, būdami lankstūs taip ir tiek, kiek reikia, o ne taip ir tiek, kiek nereikia[64].

[63] „Non-Relative Virtues“ and „Aristotle on Human Nature“ pateikiama daugiau argumentų šiuo klausimu.

[64] Tai panašus, nors ne toks pat klausimas, kai teiraujamasi, kada į visų dalykų gėrį žvelgti laikantis pusiausvyros ir kada tapti dėmesingam taip, kaip būdinga meilei – kaip tas klausimas keliamas „Netobuluose krištoluose“, „Suvokimo pusiausvyroje“ ir „Stirforto rankoje“ šioje knygoje.

Atsakymas, prieitas gerai apsvarsčius, atveria dar vieną pirmenybės atskirybei matmenį. Mat taip privalo būti: tam nėra bendros taisyklės, įžvalgumas remiasi suvokimu. Patyręs jūrininkas jus, kada vadovautis taisyklėmis, o kada padėti jas į šalį. Tokiuose reikaluose „teisinga taisyklė" tiesiog esanti ši: daryk taip, kaip darytų patyręs jūrininkas. Patikimos garantijos apskritai nesama, nesama jokios formulės ir jokio tiesesnio kelio. Ir vis dėlto formulės nebuvimas nereiškia, kad tampame vangūs ar kad tinka kiekvienas pasirinkimas. Esama daugybės būdų, kaip sudaužyti laivą per audrą, o kaip vairuoti gerai – vos keli. Pasak Aristotelio, „teisingai elgtis galima tik vienu būdu, todėl gėrį pasiekti sunku, o blogį – lengva, nes tikslo nepasiekti lengva, o pasiekti – sunku."[65]* (1106b28–32) Šitai taip pat nereiškia, kad nėra nieko, kas padėtų orientuotis. Siekdami praktinio supratingumo skaitome istorijas – stebėdami, kaip vaizduojamas jautrus dėmesingumas, ir patys kaip skaitytojai formuojamės kaip tokios dėmesingos bei įžvalgios būtybės.

Ar čia pasakyta kas nors svarbaus? Ar visa tai turi kokį nors turinį? Šis klausimas vis kartojasi. Mat filosofijoje ir gyvenime esama tendencijos dairytis teorijų, kurios dalykus nustatytų iš anksto. Regis, gėdinga ir pavojinga pasiekti tiek mažai, o tiek daug palikti gyvenimo aplinkybėms. Atsakymas toks: turinio esama tiek, kiek tiesos.

VIII. Vieša ir privatu: suvokėjas kaip vadovas

Daugiausia šnekėjome apie individą ir privatų pasirinkimą. Kaip pavyzdį pateikėme moterį, vienatvėje skausmingai sprendžiančią, kaip pasielgti. Tam esama pagrindo. Mat suvokimo įžvalgume akcentuojamas atskiras darbas kiekvieno individualaus sprendėjo, kuris kiekvieną situaciją privalo pasitikti jautriai ir lanksčiai. Taisyklės priklauso viešajai sričiai, galime įsivaizduoti, kaip jomis vadovaujasi visa bendruomenė. Panašiai bendras laimės didinimo metodas akivaizdžiai gali būti taikomas situacijoje, kurioje atsidūrusi didelė grupė, šią suprantant kaip visumą. Tačiau aristoteliško suvokimo atveju reikalai klostosi kitaip. Akcentuoti vaizduotę ir jausmus, vertinti improvizacinį sumanumą, tvirtinti, jog „praktikos turinį" lydi neapibrėžtumas, kurį apskritai sunku išreikšti žodžiais – visa tai natūraliai verčia mus apie šį požiūrį galvoti kaip apie asmeninio pasirinkimo pavyzdį, kuris beveik nepritaikomas viešajai sričiai. Ir dažnai dabartinėje etikos teorijoje tie, kurie jaučia simpatiją aristoteliškai

[65] Čionai, matyt, turėtume suprasti skirtumą tarp improvizuojamos etikos atvejo ir teatrinės ar muzikinės improvizacijos: improvizuojant antraip esama neapibrėžtai daug būdų, kaip pasirinkti teisingai. Šitai susiję su faktu, jog etikoje veikiantysis su praeities įsipareigojimais susijęs stipriau ar kitaip: žr. „Subtiliai žinoti" šioje knygoje.

* Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 92. – *Vert. past.*

asmeninio pasirinkimo dorovei, kartu daro griežtą skirtumą tarp viešos ir privačios sričių, reikalaudami, kad vieši poelgiai būtų aiškiau apibrėžti ir kodifikuoti negu rekomenduotų aristoteliškasis metodas[66].

Šiai nuomonei Aristotelis nepritaria. Tiesą sakant, daugelyje ištraukų, kurias ligi šiol aptarėme, akivaizdu, jog pirmiausia jam rūpi elgesys viešajame gyvenime. Ištraukos, kuriose kritikuojamas bendramatiškumas, taip pat kur parodomos bendrų taisyklių ribos, paimtos iš įstatymams ir politinėms sistemoms skirtų Aristotelio diskusijų. Gero politinio sprendėjo savybės – nešališkumo dorybė bei lanksčios liniuotės naudojimas. Pasak Aristotelio, idealus praktiškai supratingas žmogus – anaiptol ne atsiskyrusi džeimsiška herojė, o politiškai veiklus Atėnų pilietis, pavyzdžiui – Periklis. Tiesą sakant, net skaitydami tas Aristotelio diskusijos dalis, kurios, atrodo, skirtos asmeniniam pasirinkimui, privalome nepamiršti, jog Aristotelio etinėje sampratoje nesama griežto skirtumo tarp viešų ir privačių dalykų. Geras žmogaus gyvenimas – tai gyvenimas drauge su kitais ir dėl kitų; narystė *polyje* yra svarbi į kitus nukreiptos žmogaus veiklos dalis. Teigiama, jog kiekviena dorybių turinti visuomeninį pjūvį[67]: kaip tik tai turima galvoje, sakant, jog tam tikru atžvilgiu teisingumas yra žmogaus dorybingumo pilnatvė. Net mintis, kad teisingas jausminis atsakas esąs neatsiejama dorybės dalis, o literatūra ir poezija galinčios mokyti šio dorybių dėmens – Aristoteliui yra visiškai vieša. Atėnų vyrai meilės, sielvarto ir pykčio išraiškų neskirdavo tik privačiai namų aplinkai. Viešoji sritis būdavo pripildyta jausmų ir vaizduotės energijos, kurią, tiesa, kartais siejame su privačiąja sritimi, kaip pati namų ūkio sritis būdavo pripildyta susirūpinimo viešais reikalais. Draminė poezija sudarė svarbiausią didelio viešo festivalio dalį; Aristotelio filosofija, pasirodo, esanti vertinga ir pritaikoma viešai.

Tvirtindamas suvokimą esant politinio racionalumo norma, Aristotelis neteigia nieko nauja, veikiau išreiškia savo požiūrį ilgai trunkančiame ginče. Mat jo schema, kaip esame teigę, turi tvirtų sąsajų su Periklio Atėnų idealais, o išsakyta bendrųjų taisyklių kritika kartu yra kai kurių politinių Spartos idealų kritika. Kaip tą skirtumą vaizduoja Tukididas, spartiška dorovė mokė, kad pilietinę stiprybę ir drąsą geriausia skleisti remiantis nelanksčių taisyklių sistema, kuriai paklūstančiais turėtų save laikyti visi piliečiai. Spartiečiai apibūdinami kaip atsargūs, lėti, vangūs. Jie mokomi nė negalvoti savarankiškai improvizuoti, negalvoti, kad jų pačių supratimas galėtų būti patikimesnis už vadovavimąsi įstatymais. („Esame išmokyti būti pernelyg nemokšiški ir į įstatymą žvelgti niekinamai", I.84.) Darydami sprendimą, jie taip pat nesigilins į individų ir situacijų atskirybes, mat jų karalius Archidamas jiems primena, jog individai tarpusavyje pernelyg nesiskiria, – ir šį priminimą, matyt, sieja su priesaku pasitikėti taisykle kaip pakankamu vedliu[68]. Spartos dorovėje neigiamas kiekvieno individualaus besirenkančio žmogaus kokybinis nevienalytiškumas ir atskirumas, taip pat regimai neigiama asmens jausmų bei vaizduotės dalyvavimo vertė.

[66] Dėl vieno ryškaus pavyzdžio žr. S. Hampshire, *Morality and Conflict*.

[67] Dėl šio teiginio interpretacijos žr. *Fragility*, sk. 12.

[68] Žr. Tukid. I.84.

O Atėnų politinė dorovė konkretų suvokimą iškelia aukščiau už vadovavimąsi taisyklėmis ir pajungia viešąją politiką kūrybingai improvizacijai. Aukščiausią vadovo dorybę įkūnija Temistoklio gebėjimas „savarankiškai improvizuojant spręsti, ko reikalauja konkreti padėtis" (*autoschediazein ta deonta*). Atėnų politinį gyvenimą apibūdina atidumas ir dėmesys individų bei situacijų atskirybėms. Atėnų švietimas jaunus piliečius moko „priimti sprendimą kaip savo pačių" (I.70); o priimant į save nukreiptą sprendimą (kurį iš dalies lavina meilė menui ir muzikai, tuo tarpu spartiškąą lavinimą sudaro varginančios pratybos) mokomasi vertinti ypatingas kiekvieno žmogaus ir padėties savybes. Atėnų politinis gyvenimas apibūdinamas kaip novatoriškas, drąsus, paslankus, „margas". Jis taip pat kupinas jausmų. Kaip matėme, Periklis apie tai šneka atvirai (žr. p. 94). Jis nepageidauja nei paklusnių sekėjų, nei skaičiuojančių technokratų; jis pageidauja improvizuotojų, kurių kūrybingumą įžiebia aistra[69].

Taigi aristoteliškas suvokimas yra viešo racionalumo stilius. Ar tokiame vaidmenyje galime jį traktuoti rimtai? Pirma reikia paklausti, ar pageidaujame vadovų ir politikų, kurie protautų aristoteliškai. Paskui dar klausime, kokios valdymo formos galėtų sustiprinti aristoteliškuosius gebėjimus.

Taigi, pirma, ar reikalaujame, ar turėtume reikalauti, kad mūsų viešieji vadovai protautų taip, kaip rekomenduoja Aristotelis? Vertindami jų elgesį, ar ieškome, ar turėtume ieškoti improvizuojančios vaizduotės ir turtingo jautrumo – savybių, kuriomis Aristotelis apibūdina gerą ir nešališką sprendėją? Hampshire'as priekaištavo, kad aristoteliškas suvokimas nėra aiškiai apibrėžtas ir nepakankamai kodifikuotas viešajam gyvenimui. Kartais sunku pasakyti, ar teigiama, kad Aristotelio idealas nesąs geras, ar kad idealas geras, bet daugeliu atvejų praktiškai netinkamas. Antraip tvirtina ir pats Aristotelis. Mat, kaip sakėme, jis teigia, kad formalių procedūrų ir kodifikuotų taisyklių viešojoje srityje mums reikia dėl daugelio priežasčių: siekiant greičiau apdoroti sudėtingą medžiagą, kurios per turimą laiką nebūtų įmanoma suvokti; saugantis nederamo elgesio situacijose, kur šališkumas lengvai galėtų iškraipyti sprendimą; ir bendrai pateikiant pasirinkimo kontekstą tiems, kurių protavimu negalime pasikliauti[70]. Įstatymo valdžia aristoteliškoje politikoje yra ginama, jai skiriama garbinga vieta.

Ir vis dėlto Aristotelis matė skirtumą. Jis vis sutinka, kad viešame gyvenime taisyklėmis dažnai *privaloma* vadovautis ir kad ši alternatyva yra geriausia iš visų turimų alternatyvų. Tačiau jis neigia taisykles esant norma, siektina viešojoje srityje. Ar galime suprasti šį skirtumą ir palaikyti šią mintį? Ar veikiau manome, jog praktiškai supratingo žmogaus sprendimas yra tokia norma, kuri *iš principo* netinkama viešajai sričiai? Ir ką reikštų tokį idealą pripažinti mūsų įstaigų atžvilgiu?

Apie lankstaus valdovo nešališkumą Aristotelis šneka kaip apie gero teisėjo dorybę. Jis mano, kad praktiškai supratingas teisėjas, užuot nesąmoningai paklusęs įstatymui, taikys jį vadovaudamasis savo paties etiniu sprendimu, o spręs atidžiai stebėdamas savo miesto istoriją ir susiklosčiusias aplinkybes. Aristotelis įsitikinęs, jog į miesto įstaigų veiklą įtraukiant šį lankstaus etinio sprendimo dėmenį, miestui suteikiamas dorovinis

[69] Žr. Tukid. II.37 ir t.

[70] Žr. *Aristotle's De Motu*, 4 esė.

polėkis ir akiratis, kurių kitaip miestas neturėtų. Įstatymų leidėjai irgi turėtų rodyti praktinį supratingumą ir akiračio platumą; tačiau įsidėmėtina, kad Aristotelis pabrėžia, jog kaip tik teisinis kontekstas yra tas, kuriame nešališkas jautrumas ypatingai reikalingas.

Aristotelio reikalavimas labai artimas vienai iškiliai Amerikos teisinio ir teisminio protavimo tradicijos srovei. Galima rasti glaudžių ir įdomių sąsajų tarp aristoteliškoje dorovėje vykstančio taisyklės ir suvokimo dialogo bei to, kaip geras teisėjas nagrinėja bylą, mat geras teisėjas konkrečioje situacijoje privalo išmanyti įstatymą, precedento istoriją, suvokti įstatyme įkūnytus dorovinius įsitikinimus ir suprasti nagrinėjamą bylą. Nors amerikiniuose teisiniuose debatuose esama priešingų sampratų, ką turėtų daryti teisėjas, vis dėlto keletas tarpusavyje besivaržančių teorijų sutinka, kad teisminio protavimo norma negali būti laikomi tie „mokslinio" protavimo bruožai, kuriuos kritikuoja Aristotelis. Mažai kas ragintų teisiniame protavime kokybinius skirtumus tapatinti su kiekybiniais. O dauguma reikalauja neišleisti iš akių atskirų atvejų painumų, suprantant juos kaip konkrečios istorijos dalis, kurių plėtotę lemia precedentai. Dauguma reikalauja (nors įvairiais ir skirtingais būdais) pripažinti sudėtingą sąveiką tarp principo, precedento ir naujo suvokimo. (Įrodymai, kad Robertas Borkas atmetė šią sudėtingą sampratą ir tą vaidmenį, kurį ji priskiria istoriniam precedentui, rinkdamasis dogmiškesnę ir ne tokią kontekstišką sprendimo sampratą, daugiausia lėmė, kad jo kandidatūra į Jungtinių Valstijų aukščiausiąjį teismą nebuvo patvirtinta.) Kai dėl jausmų, tai nors jų įnašas šen bei ten kartais menkinamas, vis dėlto aišku, kad ir jie laikomi vertingais geriausio teisinio protavimo patarėjais ir vedliais. Kartais šį argumentą plėtoja teisės reliatyvistai, kurie visus teisinius sprendimus laiko „ideologijos" išraiška ir neigia esant kokį nors norminį skirtumą tarp valdžios ir gebėjimo įtikinti ar kokią nors galimybę teisiniame supratime rastis tvirtai objektyvumo sampratai. Tačiau šią mintį taip pat iškėlė teisės mąstytojai, kurių pažiūros yra artimesnės Aristotelio ir kurie iš tikrųjų gina tvirtą praktinio supratingumo sampratą ir tiesiog teigia, jog siekiant išmintingo sprendimo praturtintas jausmais atsakas yra ne iracionalumo, o visapusiško ar pilnatviško racionalumo bruožas. Tarp pastarųjų ryškus konstitucinės teisės žinovas Paulis Gewirtzas, teigiantis, jog, nors aistros *gali* apgauti, jos „taip pat gali atverti, paaiškinti ir praturtinti supratimą", ir kad „teisinės sistemos, o taip pat ir joje dalyvaujančių teisininkų, teisėjų ir piliečių vertybes bei laimėjimus formuoja tai, ką teikia jausmai"[71].

Žodžiu, geras teisinis sprendimas vis labiau suprantamas taip, kaip jį supranta Aristotelis – kaip rašytinis įstatymas, papildomas teisėjo, kuris įsivaizduoja, kaip turimoje padėtyje *elgtųsi* praktiškai supratingas asmuo[72], ir spręsdamas remiasi savo

[71] Dėl pastarojo meto darbų, kuriuose įstatymai siejami su literatūra bei kuriuose šnekama apie jausmų ir vaizduotės vaidmenį teisiniame protavime, žr. mano „Įvadą", 76 išn., kur ši ištrauka iš Gewirtzo pateikiama nesutrumpinta kartu su nuorodomis ir bibliografija; čia cituojama ištrauka paimta iš tos pačios pastraipos.

[72] Aristotelio reikalavimą būtų galima versti taip: „sakyti taip, kaip sakytų *pirmasis* įstatymų leidėjas", šitaip palaikant mintį, jog interpretuojant konstituciją stengiamasi išsiaiškinti įstatymo kūrėjų sumanymą. Tačiau geriau suprasti jį kaip patarimą teisėjui įsivaizduoti, ką sakytų *išmintingas* įstatymų leidėjas, šitaip teisėjams paliekant erdvės precedentą, principą ir suvokimą tarpusavyje jungti savaip.

turtinga ir atjauslia asmenine patirtimi. Nenuostabu, kad pastaruoju metu tokie apmąstymai privertė teisininkus itin susidomėti literatūra ir teigti, jog literatūros kūriniai skatina įžvalgumą taikant teisinio sprendimo normas. Mat Gewirtzo ir kitų pateiktas sprendimo aiškinimas natūraliai susijęs su skaitytojo (arba žiūrovo) veikla, numatyta daugelyje literatūros (bei dramos) tekstų. Taigi Gewirtzo mintys apie suvokimą ir jausmus verčia jį prabilti apie „tą ypatingą vietą, kurią literatūra gali turėti ugdant teisinį mąstymą, kol bus pasiekta šiojo turtingumo bei sudėtingumo pilnatvė".

Vadinasi, Amerikoje aristoteliškasis idealas jau pripažintas teisinio sprendimo idealu, ir svarbu šiuos argumentus plėtoti toliau tiek teoriškai, tiek istoriškai, aiškinant, kas praeities teismų sprendimuose buvo gerai. Tačiau pastebime, kad gero teisėjo idealas (Gewirtzo mąstyme bei toje tradicijoje, kurią jis komentuoja) glaudžiai siejasi su bendresne politine norma. Geras teisėjas taip pat yra pavyzdingas pilietis ir, pasak Aristotelio, jis taip pat savęs klaus, ką sakytų supratingas įstatymų leidėjas. Mat nors Aristotelis sutiktų, jog priimant sprendimą įvairios formalios ir taisyklėmis grįstos procedūros daugeliu lygmenų atlieka neįkainojamą vaidmenį, vis dėlto iš gero vadovo pirmiausia reikalaujama kitoniško, aristoteliškesnio protavimo, kurio, būdami piliečiai, taip pat turėtume reikalauti iš savęs. Paprastai nemanome, kad kiekybinis socialinių mokslų išmanymas yra esminis norint tapti geru [valstybės] atstovu, nors tokie žinovai iš tikrųjų reikalingi. Užtai pagrįstai reikalaujame ir turėtume dar tvirčiau reikalauti ugdyti vaizduotę, gyvai suvokti konkrečią žmogaus tikrovę ir net tarsi tikri atėniečiai aistringai įsitraukti į gyvenimą. Pavojai, šito nereikalaujant ir kelią užleidžiant vylingoms formalaus intelekto pagundoms, yra akivaizdūs. Mūsų vadovų žvilgsniai kryps, kaip jau yra krypę vykdant Vietnamo karo politiką, į skurdžius žmoniškumo pavyzdžius – skaičius ir taškus vietoj moterų ir vyrų. O kai žmogus nesugeba svarstyti apie žmones pripažindamas visą sudėtingą jų žmogiškumą, tampa daug paprasčiau jų atžvilgiu kėsintis padaryti baisių dalykų. Norime tokių vadovų, kurių širdys ir vaizduotė pripažintų žmonių žmoniškumą. Walto Whitmano nupiešta Abrahamo Lincolno „didelė, miela siela" – tai portretas aristoteliško vadovo, reginčio meilės akimis ir sumaniai įsivaizduojančio. Ir tokių atvaizdų vis dar galima rasti politiniame Amerikos gyvenime, nors nepakankamai dažnai.

IX. Suvokėjų visuomenė

Esu iškėlusi mintį, jog aristoteliškos normos jau yra mūsų politinių ir teisinių tradicijų dalis; taigi daviau suprasti, kad savaime jos nėra svetimos demokratijai ir nelinksta aristokratijos pusėn. Ir pats Aristotelis įvedė normas, šnekėdamas apie visuomenės idealą, pagal kurį „laisvi ir lygūs piliečiai valdo ir yra valdomi". Tačiau dažnai abejota, ar Aristotelio norma iš tikrųjų derinasi su demokratiška gyvensena. Mums reikia pagvildenti šį klausimą. Mat net tenkindamiesi mintimi, kad aristote-

liškosios dorybės yra vertingos tiek vadovams, tiek piliečiams, galėtume nuspręsti vadovautis kitokia norma, būdami įsitikinę, jog [tas dorybes] būtų galima puoselėti tiktai nusigręžiant nuo institucijų, kurias – dėl kitų priežasčių – laikome geriausiomis bei teisingiausiomis.

Apie bendrąją Aristotelio politinę sampratą esu rašiusi kitur, taip pat esu apibūdinusi demokratijos formą, kurios reikalauja Aristotelio idealas[73]. Taigi čionai rašysiu glaustai, dėmesį sutelkdama į suvokimo gebėjimus ir medžiagines bei institucines jų lavinimo sąlygas.

Pirma, būtina sutikti, kad Aristotelio reikalavimas nešališkiems ir praktiškai supratingiems vadovams gali būti geriausiai įgyvendinamas į politinę sistemą įtraukiant tam tikras įstaigas, kurių pobūdis nėra tiesiogiai demokratinis. Pats Aristotelis šiuo klausimu laikėsi dvejopos nuomonės – viena vertus, gyrė Periklį už tai, kad šis atliekąs „pirmojo piliečio" vaidmenį, kita vertus, puoselėjo idealą „valdyti ir būti valdomam". Dabartiniam Aristotelio tyrėjui atrodys tikėtina, kad tokia netiesiogiai demokratinė įstaiga kaip Jungtinių Valstijų Aukščiausiasis teismas daro esminį poveikį suvokimą išlaikant politinio gyvenimo centre. Antra vertus, taip pat labai svarbu, kad šis organas kažkuria prasme būtų jautrus piliečių suvokimui ir jų supratimui apie tradicijas. Neskiriant Roberto Borko Aukščiausiojo teismo teisėju, stebinantis sutarimas tarp panašiai suvokiančių piliečių nugalėjo tariamo žinovo teiginius; ši galimybė, regis, irgi derinasi su aristoteliškais reikalavimais.

Antra, norint, kad valdymo forma aristoteliškame mieste būtų demokratinė, suteikianti visiems poliečiams dvi dalyvavimo formas – sprendžiamąją ir įstatymų leidžiamąją, kaip reikalauja Aristotelis, esminis dalykas, kad valdžia rūpintųsi lavinimu. Aristotelis argumentuoja, kad pilietišku suvokėju galima tapti tik išsivadavus nuo rankų darbo. Šitai jis argumentuoja, vadovaudamasis supratimu, kad dirbant tokį darbą geras ir visapusiškas išsilavinimas, reikalingas norint puoselėti įvairius suvokimo gebėjimus, darosi neįmanomas. Aristotelis mano, jog „pirmutinis ir esminis" valdžios uždavinys yra suteikti tokį išsilavinimą, ir dažnai peikia esamas valdžias už aplaidumą šiuo atžvilgiu.

Darbo klausimu norėtume sušvelninti Aristotelio reikalavimą visą gyvenimą nedirbti rankų darbo. Mat šio reikalavimo esmė, kaip sakėme, pirmiausia yra ta, kad būtų suteiktas pagrindinis ir toks, kurį galėtume pavadinti aukštuoju, išsilavinimas. Ir nors senovės Graikijoje šį gerą ar visokeriopą lavinimą atrodė neįmanoma derinti su vėlesniu gyvenimu priklausant darbo klasei, vis dėlto mes patys turime daugiau galimybių. Atrodo, visiškai protinga visuotinį aukštojo išsilavinimo prieinamumą padaryti šiuolaikinės demokratijos tikslu, pabrėžiant – kaip tai daro Aristotelis – tokio lavinimo svarbą piliečio teisėms, tačiau į piliečių gretas priimant daugiau žmonių, negu Aristotelis galėjo sau leisti. Taigi rūpintis ištekliais, reikalingais lavinimui, įskaitant aukštąjį lavinimą, tampa vienu esminių uždavinių valdžiai, kuri remiasi suvokimu. Valdžia, aukštąjį išsilavinimą laikanti ne privilegijuotos grupelės prabanga, o

[73] Žr. „Nature, Function, and Capability". Taip pat „Aristotelian Social Democracy" iš *Liberalism and the Good*, ed. G. Mara and H. Richardson (New York, 1990).

būtinybe siekiant visiškai išvystyti žmogaus pilietinio suvokimo gebas, būtų įsipareigojusi garantuoti, kad jokiam piliečiui, nepaisant jo neturto, nebūtų užkirstas kelias gauti tokį išsilavinimą tik dėl to, jog jis skursta ir privalo dirbti. Tai nereiškia, kad nepaisysime platesnio klausimo dėl santykių tarp darbo formų vėlesniame gyvenime ir visaverčio žmogaus gebų panaudojimo. Aristoteliškoji politika gilinasi ir į tokias galimas įtampas, kadangi yra įsipareigojusi garantuoti, kad visiems piliečiams būtų sudarytos sąlygos visavertei žmogaus veiklai. Tačiau lavinimas suprantamas kaip keičiantis visą vėlesnį gyvenimą ir darantis jį žmogiškesnį. Taigi klausimai apie lavinimą būtų pirmutiniai ir lemiami.

Trumpai tariant, aristoteliškoje teorijoje esama nemažai perfekcionizmo, kai teigiama, jog būtina patenkinti gana sunkias medžiagines ir institucines sąlygas, norint, kad žmonės išgyventų savo žmogiškumo pilnatvę. Tai nėra paveldimoji ar prigimtinė aristokratija. Kaip esu aiškinusi kitur, tai panašiau į šiuolaikines socialinės demokratijos formas, kurios paremtos tvirtu žmogiškojo gėrio ir geros žmogaus veiklos suvokimu.

Aristotelišku lavinimu siekiama ugdyti suvokiančius piliečius. Toks lavinimas prasideda nuo tvirto įsitikinimo, kad kiekvienas nevienalytės piliečių bendruomenės narys gali tapti praktiškai supratingu, turi pradinį (tai yra dar neišvystytą) gebėjimą išsiugdyti praktinį suvokimą ir jį naudoti visos grupės labui[74]. Tokiu lavinimu siekiama šiuos pradinius gebėjimus visiškai realizuoti. Kaip tvirtina Aristotelis ir kaip buvo Periklio Atėnuose, šio lavinimo šerdis glūdi studijose, kurias dabar vadiname „humanitariniais mokslais“, – kokybiškai išsamiame žmogaus gyvenimo tyrime, remiantis dailės ir literatūros kūriniais, studijuojant istoriją, taikant humanitarines socialinių mokslų formas. (Toks lavinimas taip pat apimtų didelę dalį mokymo apie gamtą, kaip ją supranta matematika ir gamtos mokslai, nors atsargiai, kad nesupainiotų šių studijų su humanitarinėmis.) Formalios ir kiekybinės socialinės tikrovės analizės pateikiamos kaip įrankiai, dažnai labai vertingi, tačiau savaime netobuli – nepateikiantys visokeriopo žmogiškųjų tikslų tyrimo, kurio patys vieni negali atlikti. Šitai, pavyzdžiui, reikštų, jog viešoji švietimo politika judėtų maždaug priešinga linkme nei toji, kurią pasirinkusi Thatcher valdžia Britanijoje, kur humanitarinės studijos (taip pat ir pamatinis mokslinis tyrimas) nustumiamos ir apkarpomos techninių bei verslo gebėjimų stiprinimo naudai. Aristotelininkas teigia, jog šis skurdus ir skurdinantis supratimas neįstengs palaikyti demokratinės pilietijos. Suvokimas visiškai suderinamas su demokratija. Tačiau jam būtinos tam tikros medžiaginės ir institucinės sąlygos; už jų sukūrimą ten, kur reikia, atsakingi įstatymų leidėjai.

Kai turimas omenyje pats mokymas, kaip doroviškai protauti, tai aristoteliškoji samprata tvirtai palaikys pastarojo meto amerikiečių pastangas padaryti tokį protavimą svarbiausia medicinos, teisės, verslo, taip pat bendriau – bakalauro studijų dalimi. Tačiau ir čia esama skirtumų. Aristotelininko rekomenduojamas dorovinio protavimo kursas bus aiškus, gerai argumentuotas, teoriškai išsamus. Tačiau dideli reikalavimai bus keliami ir vaizduotei bei jausmams. Toks kursas bus labai nepanašus į formalios

[74] Žr. „Nature, Function, and Capability.“

pasirinkimo teorijos ar ekonominio racionalumo pagrindų kursą (kaip šiuodu dažniausiai įsivaizduojami). Toks kursas studentą nuolat skatins atsižvelgti į gyvenimo nevienalytiškumą. O į kurso medžiagą bus įtraukti literatūros kūriniai, praturtinantys ir plečiantys gyvenimo suvokimą, savo dėmesingumu atskirybei ir jausmų pilnatve išreiškiantys aristoteliškosios sampratos dėmenis. Toks kursas taip pat apims išsamų ir griežtą alternatyvių dorovinių sampratų tyrimą, kad studentas aiškiau suvoktų pasirinkimo galimybes. Visa tai skatins studento gebėjimą pasirinkti bendrą gero gyvenimo sampratą ir praktiškai suvokti, ko ši samprata reikalaujanti. Kiekvienoje šio proceso pakopoje studentas vis tobulins savo gebėjimą apmąstyti ir suvokti konkrečius atvejus, galbūt ir vėl per nenutrūkstamą sąlytį su literatūros bei istorijos veikalais[75].

Trumpai kalbant, pritarti aristoteliškai sampratai, vadinasi, pripažinti, kad humanitariniai mokslai yra mūsų viešosios kultūros šerdis ir kad kiti protavimo būdai yra įrankiai, kurių paskirtis – padėti humanitariniams mokslams įgyvendinti savo uždavinį atskleisti bei įtvirtinti užbaigtą ir visapusišką žmogaus gyvenimo ir jo viešųjų reikalavimų suvokimą. Nereikia labai stengtis, norint prieiti Walto Whitmano mintį (užrašytą šios apybraižos epigrafe), kad suvokimu grindžiamoje visuomenėje poetai (ir filosofai, kurie mąsto kaip poetai arba įsileidžia į savo filosofiją literatūros įžvalgas) yra mokymo bei sprendimų priėmimo pavyzdžiai. Mat pirmiausia, jie atsidavę ieško būdų, kaip tiksliai ir teisingai perteikti konkretybę, visą tą „praktikos turinio" įvairovę, netvarką bei neapibrėžtumą išversti į žodžius, kurie nesumenkintų [to turinio] vertės ar nesupaprastintų jo paslapties[76].

Baigiamoji pastaba

Ši apybraiža jau buvo išleista kiek glaustesnė, tai yra pirmasis pilnas leidimas. Šia proga perrašyti visi skyreliai. Šis kai kurių darbų, kuriuos 10-ajame knygos *The Fragility of Goodness* skyriuje esu išspausdinusi apie praktinį Aristotelio protavimą, tęsinys bendraisiais teiginiais primena tą skyrių. Tačiau šįkart aptariant aristoteliškąją poziciją paliečiama daugiau klausimų ir labiau išryškinami kontrastai tarp Aristotelio ir kai kurių jo varžovų pozicijos. Filosofiniu požiūriu ši apybraiža rinktinėje užima

[75] Dėl skirtumo tarp Aristotelio sisteminio metodo, pagal kurį aptariamos visos alternatyvios gero žmogiškojo gyvenimo teorijos, ir Aristotelio etikos sampratos, kuri sisteminio metodo atžvilgiu tėra viena atskira samprata, žr. „Įvadą" ir taip pat „Suvokimo pusiausvyrą" šioje knygoje. Kaip matyti iš tenykščių mano diskusijų, ne visada lengva atskirti šiuodu lygmenis, kadangi sisteminis metodas siūlo naudotis kai kuriomis gebomis, kurias aristoteliškoji samprata ypač vertina, o kitos sampratos – ne taip. Tačiau teigiu, kad kaip atviresnį, apimantį gebas, kurių kiti architektoniniai metodai nepaiso, aristoteliškąjį sisteminį metodą galima laikyti teisingu visų alternatyvų atžvilgiu.

[76] Už pastabas, padėjusias plėtoti šias mintis, esu dėkinga Lawrence'ui Blumui, Danui Brockui ir Henry'ui Richardsonui.

svarbiausią vietą, kadangi (kartu su „Įvadu") iškelia filosofinę doro gyvenimo bei dorovinio protavimo sampratą, su kuria siejasi, kaip argumentuojama šiuose straipsniuose, aptariami literatūros kūriniai ir jų atliekamas esminis vaidmuo etiniame tyrime. Žinoma, klausimą, „kaip gyventi", nagrinėjant bendrai (žr. „Įvadą", „Suvokimo pusiausvyrą"), ši aristoteliška samprata tėra viena iš daugybės nuodugniai tyrinėtinų alternatyvų. Apybraiža nepretenduoja į tokį nuodugnų tyrimą, vadinasi, ir į nuodugnią aristoteliškos pozicijos gynybą. Ji siekia tik prielankiai apibūdinti iškiliuosius aristoteliškos sampratos dėmenis ir parodyti, kaip minėta samprata iš vidaus, taip pat savo pačios požiūriu ginasi nuo keleto varžovų. Nuodugni gynyba reikalautų daug sistemingesnio ir prielankesnio varžovų tyrimo.

Svarbu išsiaiškinti santykį tarp šios etinės sampratos ir vaidmens, kurį skiriu literatūrai. Tvirtinu, kad net *nebaigę* tyrimo, kurio reikalauja bendrasis etinis klausimas, taigi nieko daugiau nenustatę, kaip tik tai, kad aristoteliškoji samprata esanti rimta etinė alternatyva, vis dar galime daryti išvadą, jog išreikšdama tą sampratą (arba tas sampratas, kadangi teigiu, jog tai grupė tarpusavyje susijusių pažiūrų) literatūra (tokia, kokią apibūdinome, ir taip, kaip apibūdinome) dorovės filosofijoje atlieka neįkainojamą vaidmenį.

Apybraižoje atskleidžiama esminė filosofinio literatūros komentaro svarba, kurią aptariu „Įvado" skyrelyje „F" (taip pat žr. „Meilės pažinimą"). Ji savaime yra tokio aristoteliško komentaro pavyzdys.

Teiginiai apie politines aristoteliškos pozicijos pasekmes toliau plėtojami „Suvokime ir revoliucijoje" (įskaitant baigiamąją pastabą). Teiginiai apie atskirybės pirmenybę bei skirtumą tarp bendrybių ir visuotinybių toliau plėtojami „Įvade" ir „Subtiliai žinoti" (įskaitant baigiamąją pastabą), kur toliau plėtojama improvizacijos metafora.

3

Platonas apie bendramatiškumą ir troškimą

Taip pat skaičiavimą, visų menų puikiausią... jiems tąsyk išradau.*

– Prometėjas iš Aischilo „Prikaltojo Prometėjo“

Bus pastebėta ir inventorizuota kiekviena aplinkybė, kuria galima paveikti individo būklę, [...] nieko nebus palikta atsitiktinumui, įnoriui arba nevaldomai nuožiūrai, viskas bus apžvelgta ir išreikšta matavimu, skaičiumi, svoriu bei saiku.

– Jeremy Bentham, *Pauper Management Improved*

Jeigu visos etinės vertybės yra bendramatės, tarpusavyje besiskiriančios tik kiekiu, ar šis skirtumas reikšmingas?[1] Platonas atsako paprastai ir tvirtai. „Gelbstint mūsų gyvenimą“, tai yra suteikiant žmonėms gyvenimą, kuriame nėra tam tikrų nepakenčiamų skausmų bei painiavų, būtina ir pakankama taikyti etinį „matavimo mokslą“, kurio šerdį sudaro įsitikinimas bendramatiškumu. Čia siūlau ištirti vieną, pasak Platono, „gyvenimo gelbėjimo“ pjūvį, būtent tam tikrus tariamus ryšius tarp įsitikinimo vertybių bendramatiškumu ir žmogaus jausmų prigimties. Įrodinėsiu, jog, Platono manymu, įsitikinimo bendramatiškumu poveikis labai stiprus: rimtai įsisąmonintas, šis įsitikinimas keis mūsų aistras, taip pat priimamus sprendimus, suteikdamas visiškai kitokį pobūdį tokiems jausmams kaip meilė, baimė, sielvartas, taigi ir su šiais jausmais susijusioms etinėms problemoms.

* Aischilas, *Prikaltasis Prometėjas,* parengė Agnė Iešmantaitė, vertė Ričardas Mironas, Vilnius: Žaltvykslė, 2005, p. 32. – *Vert. past.*

[1] Šis rašinys glaudžiai siejasi su *Fragility*, sk. 4 ir 6; pateikimo maniera skiriasi, ir kai kurie argumentai, ypač IV skirsnyje, knygoje apskritai neminimi. Interpretavimo klausimai knygoje ginami nuodugniau, nurodant ir aptariant daug antrinės literatūros. Taigi čia įvardysiu tik tuos šaltinius, kurie mano darbe buvo svarbiausi. *Protagoro* atveju – tai puikus C. C. W. Tayloro komentaras iš *Clarendon Plato Series* (Oxford, 1976) ir T. H. Irwin, *Plato's Moral Theory* (Oxford, 1977). Keletą sąlyčio taškų su šia apybraiža turi Davido Wigginso „Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 79 (1978–1979) 251–277. Ankstesnį šio straipsnio rankraštį skaičiau 1974 m., tuomet šios pažiūros buvo tik pradėjusios formuotis, o prie išspausdinto varianto grįžau tik paskutinį kartą peržiūrėdama šį straipsnį. Tiesioginės įtakos neįžiūriu, tačiau, galimas daiktas, jos būta. Bet kuriuo atveju visus tuos metus su Wigginsu vykę pokalbiai šia ir kitomis giminingomis temomis tapo neįkainojamu padrąsinimo ir pamokymo šaltiniu.

Pradėsime nuo „Protagoro“ klausdami, koks yra ryšys tarp kokybinio vertybių mato taikymo ir nesaikingumo (*akrasia*) problemos pašalinimo. Toliau, atsigręžę į „Puotą“ ir „Valstybę“, matysime, kaip bendramatiškumas reformuoja keletą kebliausių jausmų, ypač aistringą meilę ir sielvartą. Gilindamiesi į Platono argumentus, užsidirbsime filosofinių dividendų. Praturtinsime savo diskusiją apie ryšius tarp jausmų ir įsitikinimų, kuri paprastai sutelkiama į įsitikinimus, glaudžiai siejamus su kiekvienu atskiru jausmu, parodydami, kaip tam tikras foninis įsitikinimas virsta būtinąja didelės mūsų įprastinio gyvenimo dalies sąlyga. Taip pat prisiminsime, kad tam tikri etikos ir ypač ekonominės teorijos pasiūlymai, pateikiami kaip nekalti įprastinių įsitikinimų ir įpročių priedai, jeigu tik jais vadovaujamasi ir pagal juos gyvenama tiksliai bei griežtai, dabartinę žmogaus gyvenseną iš tikrųjų gali sunaikinti.

I

Dirva Platono mėginimui jau buvo paruošta istoriškai.[2] V amžiuje plačiai aptarinėta, ko reikia, norint įgyvendinti sėkmingą *technē*, tai yra tvarkingai susisteminti kokios nors srities įpročius, kad būtų galima geriau kontroliuoti nevaldomus žmogaus būties aspektus. Šiame ginče svarbų vaidmenį atliko bendramatiškumas kaip racionalumo kriterijus ir pažangos rodiklis. Pavyzdžiui, medicinos veikalų autoriai teisindavosi, jausdami poreikį įrodinėti, kad jų mokslas esantis tikras mokslas (*technē*), galintis pažengti toliau už įprastinius įsitikinimus nepaisant to, kad neturi kiekybinio mato. Ir bendrai ryšys tarp skaičiaus ir tvarkos, tarp gebėjimo skaičiuoti ar matuoti ir gebėjimo suvokti, įsisąmoninti arba valdyti giliai įsiskverbęs graikų mintyje apie žmogaus supratimą. Tas ryšys persmelkia Homero kūrybą ir visą raštiją po jo; jis glūdi Pitagoro epistemologijos, kurią Platonas tikriausiai rimtai studijavo, branduolyje. Žodžių, kurie V ir ankstyvajame IV amžiuose buvo susiję su matavimu ir bendramatiškumu, vartosenos tyrimas atskleidžia, kad labai dažnai jie turi vertinamąjį krūvį. Kas pamatuojama arba kam pritaikomas bendras matas, tas suvokiama, tvarkinga, gera; kas nepamatuojama, neturi ribų, tas nesučiuopiama, chaotiška, pavojinga, bloga. Baisingas nerimas, kurį sužadino nebendramatiškumo (taigi ir „iracionalumo“) atradimas matematikoje, aiškiausiame visų mokslų, liudija tokių įsitikinimų galingumą ir paplitimą. Esant tokiai padėčiai, visai nestebina, jog žmogus, tvirtindamas, kad yra išplėtojęs racionalų *technē*, lemiantį kokios nors srities pažangą, jaučia par-

[2] Čia glaustai atpasakojama smulki istorinė diskusija apie *technē*, išskleista *Fragility*, sk. 4, kur pateikiamos gausios nuorodos į kitas Platono ištraukas, daugybę kitų antikinių autorių bei literatūrą. Taip pat žr. giminingą diskusiją mano „Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought,“ *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979) 63–108, ypač 89–91.

eigą atsakinėti į klausimus apie savo dalyko matuojamumą. Ir natūralu, jog mąstytojas, besidomintis tvarka ir pažanga, susidūręs su tokiais painiais, įvairiais bei neapibrėžtais dalykais, kaip žmogaus vertinimas ir pasirinkimas, savęs klaustų, ar ši mūsų gyvenimo sritis galėtų būti ar tapti matavimo mokslu.

II

„Protagoro“ tema – įtvirtinti praktinio protavimo *technē*. Abu protagonistai domisi tokiu mokslu. Protagoras teigia esąs tokio mokslo mokytoju; Sokratas teigia bent žinąs, kas tai per mokslas ir kaip reikėtų jo mokyti. Kiekvienas gana skirtingai supranta tokio mokslo turinį ir kaip toks mokslas spręstų mums kylančius etinius sunkumus. Protagoro technē, regis, įkūnija tik teorinę etinio status quo plėtotę; nieko nekeičiant mėginama parodyti įprastiniuose įsitikinimuose atsiveriančių (regimai nebendramačių) vertybių daugybiškumo esmę. Sokratas akivaizdžiai įsitikinęs, jog to nepakanka: mums kylantys neatidėliotini etiniai sunkumai reikalauja gyvenimą gelbėjančios matavimo *technē* galios. Matavimo mokslo tinkamumas, sprendžiant etinius nesutarimus ir abejones, yra akivaizdus; ši analogija tokiame pačiame kontekste primygtinai siūlyta jau „Eutifrone“ (7B-D), o čia [toks mokslas] yra daugiau negu analogija. Tačiau kitas netikėtas dividendas, kurį žada „Protagoro“ Sokratas, – tai pašalinti dar vieną esminę etinę problemą, *akrasia* problemą. Norėdami išvysti, kaip šios problemos sprendimas siejasi su Sokrato domėjimusi matavimu, privalome įsigilinti į argumentą, kuris, pasak Sokrato, mums parodysiantis, kad ši problema, ją suprantant taip, kaip ji apibrėžiama, nepasireiškia: mokslinis gėrio pažinimas yra pakankamas teisingam pasirinkimui.

Apie šį argumentą rašyta daug, jo sandara dabar, atrodo, gerai suprasta.[3] Tačiau prieš neriant į bendramatiškumo klausimą, reikia glaustai pasakyti, koks yra bendras šių diskusijų rezultatas. Argumentas susideda iš trijų etapų: pirma, aprašoma problema; antra, argumentuojama, kad ši problema iš tikrųjų nekylanti; trečia, pateikiama alternatyvi praktinės klaidos diagnozė. Problema yra žinoma. A gali daryti x arba y. A žino, kad x yra geriau (apskritai), tačiau renkasi y, nes pasiduoda malonumui. (Pirmoji problemos formuluotė kaip alternatyvas dar apima skausmą, meilę ir baimę, bet Sokratas hedonistinio sutarimo kontekste toliau gana protingai šneka tik apie malonumo kiekius. Tai svarbu.) Taigi pažinimas „visur kur valkiojamas kaip vergas“.

Iš pačių pradžių Protagoras ir Sokratas atvirai sutaria dėl dviejų prielaidų:

H: Malonumas yra tapatus gėriui.
H_1: A įsitikinęs, kad malonumas yra tapatus gėriui.

[3] Ypač žr. Irwiną, kurio formuluotei artima manoji, ir Taylorą, kuris argumento nagrinėjimą sieja su įdomia diskusija apie matavimą.

Gana aišku, jog Sokratas šiai prielaidai pritaria rimtai; visuotinai priimta laikyti, jog tai rimtas Sokrato pasiūlymas, stipriai pagrindžiantis išvadą sustiprinantį argumentą, svarbi Sokrato doktrina.[4] Ir vis dėlto nesama jokio tęstinio malonumo prigimties ir juslinio patikimumo tyrimo, o šitai verčia įtarti, kad malonumas įtraukiamas ne tiek dėl savo vidinio patrauklumo, kiek dėl daug žadančios galimybės tapti vienu vertės matu.[5] Išvados argumentas skelbia, kad mums žūtbūt reikalingas mokslas, kuris svertų ir matuotų, taikydamas vieną standartą.[6] Tokiam mokslui reikia vertės mato, kuris būtų vienas, visur paplitęs ir tinkamas taikyti renkantis. Malonumas kaip niekas tinka būti tokiu matu. Posokratinė etinio matavimo mokslo istorija rodo, kad malonumas kaip pasirinkimo standartas ypatingai patrauklus net mąstytojams, kurie jokiais kitais požiūriais nelinkę į hedonizmą (Millas, Sidgwickas).[7] Taigi turime dingstį įtarti, jog Platonas pirmiausia renkasi malonumą, nes domisi bendramatiškumu; plėtoti ir ginti konkretų standarto pasirinkimą čia yra antrinis dalykas, kurio nesistengiama įgyvendinti. Jeigu stebimės tuo, kad Sokratas gali pasitikėti *forma*, kurią etikos mokslas įgaus, dar nenustatęs, ar esama kandidato į standartą, kuris bus visiems vienas ir visur esantis kaip reikia, galėtume pagalvoti apie tai, jog galbūt Sokratas (kaip Benthamas ir Sidgwickas) domisi ne tiek turimomis mūsų galutinių tikslų nuojautomis, kiek būdais, kaip suteikti mums priemonę, kuri išgelbėtų mūsų gyvenimą. Dzeusas (Protagoro pasakojime), savo gelbstinčios *technē* ramsčiu nuspręsdamas padaryti teisingumą, nereikalavo, kad teisingumas jau iš pradžių taptų svarbiausiu žmogaus rūpesčiu.

Taigi šiomis prielaidomis Sokratas naudojasi antroje įrodymo pakopoje, „malonu“ pakeisdamas į „gera“, apibūdindamas, kas tariamai nutinka, ir taip siekdamas atskleisti tam tikrą absurdą: A žino, kad x geriau už y; A renkasi y, nes pasiduoda (trokštamam) y gėriui. Šioje vietoje Sokratas pažymi, „kokia absurdiška beprotybė daryti bloga, žinant, jog tai bloga [t. y. prasčiau] ir tai, kad jis nedarytų kas bloga, nes yra apimtas gėrio“.

Iš pradžių absurdo nepagauname: mat tam tikru požiūriu argi ne taip nutinka nesivaldant? Štai ši, čionai esanti gėrybė pasižymi ypatinga trauka, gręžia mus į save ir daro, kad nepaisytume savo ištikimybės gėrybei, kuri apskritai yra geresnė. Tačiau privalome pažiūrėti, kaip Sokratas pats aiškina tą absurdą, atskleisdamas, ką turįs omenyje, tardamas „būti apimtam“. Taigi jis teiraujasi, ar y gėris yra *tolygus* blogiui, nepasirinkus x? Ne, mat šitai prieštarautų apibūdintam atvejui, pagal kurį x turi daugiau gėrio negu y – ir šitai yra žinoma. Bet tuomet jeigu y iš tikrųjų turi mažesnį gėrio *kiekį* – kiekį, kuris nėra *tolygus* x gėriui, tai A daro ne ką kita, kaip renkasi mažesnį malonumą, atsisakydamas didesnio. Ir būtų labai absurdiška, jeigu A, viską žinoda-

[4] Žr. 351C, 357A; tekstai ir kritika išsamiai aptariami *Fragility*, sk. 4.

[5] Mano pozicija artima I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines* (London, 1962) I.232 ir toliau.

[6] 356DE: *metrētikē technē*, gelbstint mūsų gyvenimus (*sōtēria tou biou*), regis, būtina ir pakankama.

[7] Žr. diskusiją apie malonumą kaip pasirinkimo standartą: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971), 554–560.

mas, atsisakytų didesnio malonumo dėl to, kad jį užvaldytų mažesnis. Panašiai kaip sakyti: „Gavęs pasiūlymą rinktis iš 50 ir 200 dolerių A pasirinko 50, nes pasidavė 50 dolerių kiekiui." Šitai išties atrodo absurdiška. Trumpai tariant, kuriant šį absurdišką rezultatą, nemažą darbą atlieka kiekio ir kiekybinio vienalytiškumo sąvokos. Netrukus išvysime, kokios jos svarbios.

Kaip būtų galima padaryti tokią absurdišką klaidą? Sokratas ją gali paaiškinti tiktai kaip atsirandančią iš klaidingo sprendimo apie dydį. Kaip nepalankios fizinės sąlygos kartais sukelia neteisingą nuomonę apie dydį, artimesni daiktai atrodo aukštesni ar didesni, lygiai taip artimesni malonumai dėl savo artumo mums atrodo didesni ir svarbesni, negu yra iš tikrųjų. Esamo malonumo artumas skatina neteisingą nuomonę apie dydį, kuri laikinai pakeičia fonines veikiančiojo žinias apie tikruosius dydžius. Aišku, kad tiek malonumo, tiek dydžio atveju, matavimo mokslas būtų pakankamas tokioms klaidoms pašalinti.

Privalome atkreipti dėmesį į Sokrato prielaidas antroje absurdą kuriančioje įrodymo dalyje. Mat atvirų hedonistinių prielaidų Sokratui negana savo išvadai padaryti. Tylomis jis naudojasi mažiausiai dar dviem prielaidomis:

> M: Rinkdamasis iš x ir y, A sveria ir matuoja pagal vieną kiekybinį vertės standartą.
>
> C: A renkasi x, o ne y, įsitikinęs ir tik įsitikinęs, kad x yra vertingesnis už y.[8]

M nurodo, kad kiekvienu atskiru atveju taikomas kiekybinis standartas. H_1 nurodo, kad visais atvejais esama vieno standarto. C nurodo, kad tarp įsitikinimų, kurie yra svėrimo rezultatas, ir veikiančiojo pasirinkimo esama patikimo ryšio. Iš visų šių teiginių plaukia išvada, kurios Sokratas nori: jeigu A pasirinkimas nesiranda iš teisingo svėrimo ir nedaromas priverstinai (apibūdinant atvejį tokia galimybė iš anksto atmetama), jis privalo rastis iš neteisingo svėrimo. Mat tai vienintelė priežastis, kodėl žmogus, galintis turėti daugiau, renkasi mažesnį to paties daikto kiekį.

Kiekviena šių prielaidų tam tikru laipsniu įtikinamai apibūdina mūsų svarstomą procedūrą, kaip ši *kartais* taikoma. Tačiau visi, kas sutinka, jog pirminis atvejo aprašymas iš tiesų atspindi žmogaus padėtį, turėtų užginčyti tas prielaidas. Mat drauge joms pasiseka mums įteigti, jog nesama problemos, kuri mus kausto ir kamuoja jausminiu lygmeniu. Lig tol manyta, kad *akrasia* buvusi tas atvejis, kai įprastinis svarstymo racionalumas suklumpa. Sokratas ne tiek įrodė, kad negali būti tokių suklupimų, kiek paaiškino santykį tarp tam tikros svarstymo racionalumo atmainos ir nesaikingumo (*akrasia*) problemos. Jeigu esame įsitikinę vienu galutiniu tikslu ar gėriu, įvairuojančiu tik kiekybiškai, ir visada svarstome, sverdami ar matuodami kiekybiškai pagal vieną standartą, ir renkamės elgtis pagal savo įsitikinimus, kas turi didesnį bendro gėrio kiekį, *akrasia* nepasireikš. Taigi kyla pagunda tarti: kol racionalumas veikia, jis neklumpa. Sokratui nereikia mums to aiškinti.

[8] Žr. 358D; už šią formuluotę esu dėkinga Irwinui.

Šioje vietoje daugelis interpretuotojų atmeta visą įrodymą. Išvydus, kad empiriniu požiūriu prielaidos netinkamai apibūdina mūsų elgesį, koks šis esąs visais atvejais (juk *akrasia* kaip tik ir išreiškia tų prielaidų netvirtumą), atrodo, jog Sokratas galėjo labiau įsigilinti į tai, kaip žmonės iš tikrųjų gyvena ir mąsto.[9] Vis dėlto Sokrato išvada mums turėtų kelti įtarimų, jog čia kažkas dar slepiama. Sokratas mums teigia ir Protagoras sutinka, kad tiktai etinis matavimo mokslas išgelbės mūsų gyvenimą. Jeigu priimame tokią savo problemų ir jų opumo diagnozę, kokią siūlo Sokratas, ir tikrai norime gelbėti savo gyvenimą, mums gali toptelėti, jog Sokrato argumentas tarytum reklamuoja savo prielaidas. Įrodymui nereikia, kad jo prielaidos būtų priimtinos sveikam protui ir nuojautai. (Šiame dialoge Sokratas reiškia atvirą panieką susipainiojusioms eilinio žmogaus nuojautoms.) Argumentas mums rodo ryšį tarp šių prielaidų ir problemos išnykimo – tiesą sakant, ne vienos problemos. Veikiantysis, kuris galvoja taip, kaip aprašoma šiose prielaidose, rinkdamasis nesipainioja, dėl pasirinkimo nesiginčija su kitais ir, kaip teigiama, nesusiduria su nesivaldymo problema. Atrodo, kad visa tai, įskaitant prielaidas bei kitką, yra sokratinis praktinio protavimo *technē*, gyvenimą gelbstintis menas. Labiausiai stulbina teiginys, išsirutuliojęs iš argumento, skelbiantis, jog sutikus su kiekybiniu visų verčių vienumu ir vienalytiškumu iš tikrųjų pakeičiamos aistros, pašalinamos esamos tam tikrų iracionalaus elgesio atmainų dingstys. *Akrasia* tampa absurdu – ne grėsminga pagunda, o dalyku, kuris niekada nenutinka. Norint suprasti, kaip šitai įvyksta, reikia grįžti prie Sokrato šnekos apie kiekius ir giliau pažvelgti į hipotetinio veikiančiojo gyvenimą bei pasaulėžiūrą.

Įprastas nesaikingumo atvejis atrodo taip. Faidra žino, kad suvalgius bandelę prieš pat bėgimą, ją sutrauks mėšlungis ir ji bus priversta nebaigti bėgimo. Vėliau pyks ant savęs, jausis prasčiau negu tuo atveju, jeigu būtų nubėgusi daugiau, o suvalgiusi mažiau. Taigi, tarkim, ji žino, jog viską pasvėrus, užuot dabar valgius bandelę, geriau iš karto eiti prie starto. Tačiau ji labai alkana, o bandelė lėkštėje atrodo tokia viliojanti, karšta, užtepta sviestu. Bandelė Faidrą traukia savitai ir ypatingai; ji neatrodo tarsi koks paprastas pratimas ar šiek tiek sveikatos. Ji atrodo lygiai taip, kaip sviestu užtepta bandelė. Taigi (apimta troškimų, kuriuos sužadina bandelė) Faidra ją suvalgo.[10]

Palyginkite tokį atvejį. Dėl vienokios ar kitokios priežasties racionalus Faidros principas – suvalgyti kuo daugiau bandelių. Stovėdama viduryje kambario viename gale mato stalą, ant kurio lėkštė su dviem šviežiomis bandelėmis, paskrudintomis ir užteptomis sviestu. Kitame kambario gale ant panašaus stalo padėta lėkštė, kurioje viena paskrudinta ir sviestu užtepta bandelė. Bandelės yra tos pačios rūšies, vienodai šviežios, tokio pat karštumo, taip pat užteptos sviestu. Faidra gali prieiti prie bet kurios lėkštės, bet (dėl vienokios ar kitokios priežasties) negali prie abiejų. Ji žino,

[9] Dėl šios kritikos žr. Aristotelis, *NE* 1145b25 ir toliau.

[10] Atkreipkite dėmesį, kaip visa tai panašu į baigtinių verčių konflikto atvejį (šiuo klausimu žr. *Fragility*, sk. 2 ir 3); šį panašumą pastebi D. Davidson, „How Is Weakness of Will Possible?“ iš *Moral Concepts*, ed. J. Feinberg (Oxford, 1969), 93–113.

kad pagal racionalų principą ji turėtų suvalgyti dvi bandeles. Tačiau neatsispirdama troškimui, ji suvalgo vieną. Na, toks poelgis išties atrodo labai savitas – toks, koks nebuvo pirmasis atvejis. Privalome suvokti, jog lėkštė su viena bandele nuo lėkštės su dviem bandelėmis nesiskiria jokiu atžvilgiu, išskyrus bandelių skaičių. Kokybiniu požiūriu bandelės tarpusavyje nesiskiria. Taip pat bandelių išdėstymas lėkštėje arba lėkščių ant stalo nėra estetiškai kaip nors patrauklesnis. Lėkštė su viena bandele net nėra arčiau, ji vienodai nutolusi. Kas galėtų Faidros pasirinkimą laikyti neabsurdišku, turint galvoje jos išpažįstamą principą? Mėgindama suprasti jos poelgį, neišvengiamai vaizduojuosi, jog galų gale ana bandelė turėjo pasižymėti kokia nors skiriamąja kokybe: atrodė taip žaviai su tuo mažu paskrudusiu taškeliu ant plutelės. Arba: ji iš Niujorko, kitos dvi – ne. Arba: Faidra prisiminė, kaip prie šio stalo valgė bandeles su mylimuoju, bet ne prie ano. Arba: ji yra matematikė ir mano, kad viena bandelė lėkštės viduryje įkūnija malonesnį geometrinį išdėstymą. Arba: taip miela matyti bandelę grakščioje „Lenox" lėkštėje (kitos dvi padėtos paprastoje virtuvės lėkštėje), šitai jai primena egzistencijos prieštaras. Galėtume tęsti. Tačiau mano siekis aprašant atvejį – atmesti visas tokias kokybinio ypatingumo galimybes. Reikalauju visiško kokybinio vienalytiškumo: Faidros pasirinkimas, regis, priklauso vien nuo kiekio. Ir tada, esu įsitikinusi, išties gauname rezultatą, kurio nori Sokratas. Tai absurdas. Taip niekada nenutiktų, tokie skatinamieji potroškiai niekada nekiltų, niekas taip nesirinktų, kas taip supranta pasirinkimą.[11]

Jeigu pakankamai įsigiliname, Sokratas priverčia mus pamatyti ryšį tarp nesaikingumo problemos ir to, kaip įprastai suprantame daiktus, – pamatyti svarbų vaidmenį, kurį randantis problemai atlieka mūsų įsitikinimas nebendramačiu vertybių daugybiškumu. Mūsų pažįstama bei išgyvenama *akrasia*, atrodo, priklauso nuo įsitikinimo, kad gėrybės yra nebendramatės ir ypatingos: kad ši bandelė, šis asmuo, arba ši veikla, nors ir būdama kažkuria prasme ne tokia gera, kaip jos varžovė, vis dėlto yra ypatingos gerumo rūšies, kuri mus traukia, ir kad šį gerumą prarastume, žengdami kita kryptimi. Viena – būti neištikimam, aistringai trokštant meilužio, į kurį žvelgiama kaip į ypatingą ir savitą individą. Tačiau tarkim, jis yra tikrojo jūsų mylimojo kopija, kokybiškai nesiskirianti jokia ypatybe (sakykim, net biografija – kaip mylimieji iš tikrųjų nesiskirtų idealiame Platono mieste), ir viskas kažkaip netenka žavesio.

Taigi, grįždami prie prielaidų, galėtume sakyti, jog turint H_1 ir M, C atkrenta kaip natūrali pasekmė (su keliomis išimtimis, kurias aptarsime vėliau). C teisingai empiriškai neaprašo, kaip veikia troškimas. Tačiau atrodo, kad C įtikinamai aprašo troškimus veikiančiųjų, kurie iš tikrųjų giliai širdyje įsitikinę kiekybiniu visų savo pasirinkimų vienalytiškumu. (Juk mūsų atvejis viso labo supaprastintas: galiausiai privalėtume įsivaizduoti, kad Faidra taip žiūri į kiekvieną savo pasirinkimą ir kad kiekviename pasirinkime atpažįsta vieną ir tą patį vertybinį matą. Nevienalytiškumo nesama visai, net tarp atvejų.) Dialoge aiškinama, jog būtina sąlyga rastis iracionalioms paskatoms – pripažinti nevienalytiškumą; jei jo nesama, tokios paskatos tiesiog nesiras arba, jeigu jau atsirado, išnyks.

[11] Žr. Wiggins, „Weakness of Will," Sect. VIII.

Trumpai tariant, tvirtinu, jog savo empiriniu aprašymu Sokratas pateikia mums radikalų pasiūlymą keisti savo gyvenimą. Jis lyginasi su Prometėju iš Protagoro mito. Šis matavimo mokslas, kartu su kitomis Protagoro minimomis dovanomis, įsiskverbs į [tą mokslą] priimančio žmogaus prigimtį bei įsipareigojimus ir šiuos perkeis. Taigi nenuostabu, kad Sokratas taip mažai tešneka apie tai, kiek jo siūlomas tikslas yra priimtinas jausminiu lygmeniu: mat galimas daiktas, jog įprastiniu mūsų požiūriu [to pasiūlymo] negalima deramai įvertinti. Įprastiniu mūsų požiūriu, kaip teigia Protogoras, daiktai išties atrodo daugybiniai ir nebendramačiai. Tačiau įprastinis požiūris mus painioja: norime vadovautis moksliniu požiūriu ir žinome, kad toks požiūris mums reikalingas. Kokio nors mokslo pradininkas neįpareigotas parodyti, kad tas mokslas visais būdais pakartoja įprastinių įsitikinimų struktūrą: keltų nuostabą, jeigu kuris nors mokslas, nusipelnantis tokio pavadinimo, būtų toks konservatyvus, o toks būdamas, neturėtų teigiamos reikšmės mūsų gyvenime. Šią mintį puikiai išsako Sidgwickas, pirma pastebėjęs, jog dingstis elgtis hedonistiškai randasi dėl sunkiai išsprendžiamų pasirinkimo problemų, o ne dėl to, kad toks tikslo pasirinkimas įtikina sveiką protą.

> Tačiau įsidėmėtina, jog utilitarizmas nesiekia įrodyti, kad intuityviojo ir utilitaristinio metodų rezultatai visiškai sutampa. Tiesą sakant, jeigu utilitarizmui pavyktų šitiek įrodyti, tokia sėkmė būtų pražūtinga jo paties praktiniams siekiams, mat tokiu atveju utilitaristinio principo pritaikymas sulauktų visiško abejingumo. Veikiau utilitaristų priedermė parodyti, kad tarp sveiko proto dorovės ir utilitarizmo esama natūralaus perėjimo, maždaug tokio kaip perėjimas nuo išlavinto instinkto ir empirinių taisyklių prie meistriško metodo, įkūnijančio ir taikančio mokslo išvadas; taip kad utilitarizmą būtų galima pateikti kaip moksliškai užbaigtą ir sistemingai apmąstytą formą to reguliuojamo elgesio, kuris per visą žmonijos istoriją visuomet krypo ta pačia linkme.[12]

Taip pat mano ir Sokratas. Matavimas nėra atitrūkęs nuo įprastinių įsitikinimų tuo požiūriu, kad įgyvendina racionalumo idealą, kurį įkūnija įprastiniai įsitikinimai: šitaip nuo įprastinių įsitikinimų natūraliai pereinama prie mokslinės praktikos. Aišku, norint šitaip pereiti, tikslus mokslas privalo rinktis, kažkiek palaikydamas ryšį su įprastinių įsitikinimų tikslais. Dėl to malonumas ir yra įtikinamas kandidatas, o kitos įmanomos alternatyvos, pavyzdžiui, svoris arba ilgis, akivaizdžiai absurdiškos. Tačiau mokslo vertingumas siejasi su to paties mokslo noru žengti anapus įprastinių reiškinių, šiuos transformuojant.

[12] *The Methods of Ethics*, 7th ed. (London, 1907), 425; Crombie's išreiškia panašią mintį apie Platoną.

III

Tokio paties pasiūlymo etikos moksle Platonas daugiau niekada nepateiks. Nuodugniau panagrinėtas, malonumas negali būti išsaugotas kaip vienintelis standartas; taip pat kiekybinis visų skirtingų dorybių vienalytiškumas daugiau niekada nebus ginamas lygiai tokiu pačiu būdu.[13] Tačiau iš to neturėtume daryti išvados, jog Platonas liaunasi domėtis bendramatiškumu ir jo galia keisti troškimus bei paskatas. Viduriniojo laikotarpio dialoguose geriausią sielos pradą, kurį vertėjai pakrikštijo „racionaliuoju", Platonas paprastai vadina „skaičiuojamuoju", ar net „tuo, kuris pasikliauja matavimu ir skaičiavimu"* (Valst. 603A). VII „Valstybės" knygoje tvirtinama, kad mokslas (*technē*) arba (mokslinis) pažinimas (*epistēmē*), kiek yra moksliškas, privalo užsiimti skaičiavimu ir matavimu (522B ir t.). Juo labiau šitai pasakytina apie filosofų valdovų etikos mokslą. Ir išties viduriniojo laikotarpio dialoguose bendramatiškumą aptinkame, subtiliai naudojamą kaip etinės pažangos įrankį. Tiesą sakant, randame netgi atviresnį mums labiausiai rūpimo klausimo svarstymą: kaip įsitikinimas bendramatiškumu tariamai keičia skatinamuosius potroškius bei jausmus – šiame kontekste ypač meilės ir sielvarto jausmus.

„Puotoje" pripažįstama ir parodoma, jog dažnai žmonės gyvena netvarkingai ir nepatenkinamai dėl to, kad juos skatina aistringa meilė. Gyvenimas yra nepatenkinamas dėl nesaikingumo ir su juo susijusių problemų bei dėl mylimojo pažeidžiamumo, patyrus atsitiktinę netektį, išsiskyrimą, išdavystę. Diotima kiekybinį vienalytiškumą siūlo kaip vaistą nuo abiejų šių problemų. Jos pasiūlymą nuodugniai išnagrinėjau atskirame straipsnyje; vis dėlto, prieš toliau gvildendama mūsų klausimą, pakartosiu pagrindines mintis.[14]

Pirmiausia, galime pastebėti, kad išankstinis Sokrato ginčas su Agatonu galioja tik darant prielaidą, jog visa, kas *kalon*, kokybiškai yra vienos lyties: grožybės yra savitos tiktai kiekiu ir erdvėlaikine padėtimi. (Šitai parodyti – sudėtinga užduotis, todėl čia nesikartosiu; tačiau tai akivaizdi tiesa.)[15] Vis dėlto šis argumentas, atkreipiantis mūsų dėmesį į bendramatiškumo klausimą, kol kas dar nepaaiškina, kokį etinį darbą atliks ši mintis. Užtai šitai paaiškina Diotima. Akivaizdu, kad jos pasakojime apie

[13] Šiuo klausimu žr. *Fragility*, sk. 4 ir Interlude 2; taip pat Irwin, *Plato's Moral Theory*.

* Platonas, *Valstybė*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Vilnius: Mintis, 1981, p. 603. – *Vert. past.*

[14] „The Speech of Alcibiades: A Reading of Plato's *Symposium*," *Philosophy and Literature* 3 (1979) 131–172; pataisytas leidimas išspausdintas *Fragility*, sk. 3. Tyrime sugretinti daugelis būdų, kaip Platonas atkreipia mūsų dėmesį į šias problemas ir ragina susimąstyti, kad gyvenimas su tomis problemomis „žmogui yra negalimas gyventi".

[15] 199E-201B; žr. „The Speech" ir *Fragility*, sk. 6. Pagrindinis teiginys yra toks: iš prielaidų, (1) kad mylėtojas myli, kas *kalon*, ir (2) kad mylėtojui trūksta to, ką myli, negalima išprotauti, jog mylėtojui visiškai trūksta *kalon* – nebent būtų daromos dar dvi prielaidos: (a) kad mylėtojo meilės objektas yra asmens *kalon*, o ne asmuo, kurio savybė – būti *kalon*; ir (b) kad kokybiškai visos *kalon* apraiškos tarpusavyje panašios tiek, kad būtų galima daryti išvadą, jog asmeniui, kuriam trūksta vienos kurios nors *kalon* atmainos, *kalon* trūksta visiškai.

sielos vystymąsi supratimo ir laimingo gyvenimo linkme vienalytiškumo idėja atlieka lemiamą vaidmenį. Pradedame nuo jauno žmogaus, kurio gyvenimas yra netvirtas ir nelaimingas, o nuo kitų vertingų užsiėmimų jį dažnai nukreipia vylingos aistros ir „pavergia" neprilygstami tų aistrų objektai, kuriuos nevisada galima laimingai mylėti. (Diotima mums pasakoja, kad jaunystėje toks buvęs Sokratas [212C].) Taigi šį žmogų patikime „teisingam" vedliui, kuris, nurodydamas ypatingą mokslą apie meilės objektus, ano žmogaus gyvenimą stengsis padaryti „galimą gyventi".

Iš pradžių šis žmogus pamils vieną gražų kūną – arba, tiksliau, vieno kūno grožį ir vertę (sąvoka *kalon* yra daug platesnė nei „grožis"). „Paskui jis turi suvokti, kad bet kuriame kūne esantis grožis (*kalon*) giminiškas (*adelphon*) kitame kūne esančiam grožiui ir, jei ieškoma išvaizdos grožio, būtų labai kvaila visuose kūnuose esančio grožio nelaikyti vienu ir tuo pačiu" (210A5). Taigi pirmiausia jis regi tiktai savo mylimojo grožį ir vertę. Tada jo prašoma įsidėmėti panašumą arba giminišką artumą tarp tos vertybės ir kitų palyginamų vertybių. Tada – ir šitai yra lemiamas žingsnis – jis nusprendžia, jog visas šias giminiškas grožybes išmintinga laikyti „vienu ir tuo pačiu", tai yra ne tik kokybiškai artimais, bet ir kokybiškai vienalyčiais dalykais, kuriuos galima pakeisti vienus kitais kokios nors bendros vertės atžvilgiu. „Tai suvokęs, jis turi tapti visų gražių kūnų mylėtoju, o vieną nebe taip stipriai ir įtemptai mylėti, žiūrėdamas į jį iš aukštai lyg į menkavertį daiktą"* (210B). Kitais žodžiais tariant, pereiti prie bendramatiškumo skatina išmintis, o tokio perėjimo nauda – sveikintinai pakitusi meilės aistros prigimtis ir stiprumas. Nežengti nuo artumo prie vienalytiškumo yra kvaila, nes šis žingsnis, mažindamas sunkiai pakenčiamą įtampą, yra labai palankus asmenybei.

Kiekviename tolesniame etape lavėjantis mylėtojas apie akivaizdžiai nevienalytes vertybes išmoksta galvoti kaip apie palyginamas ir sukeičiamas, besiskiriančias tik kiekiu. Girdime, kaip šnekama apie vienokios ir kitokios vertybės dydžių palyginimus (210B6, 210C5) ir apie vertybės „platybes" (210D1). (Vėliau Sokratas Alkibiadui priskirs troškimą „iškeisti *kalon* į *kalon*" (218E), o kadangi Sokrato *kalon* yra „daug pranašesnis", Alkibiadas apkaltinamas *pleonexia*, godžiu troškimu daugiau.)[16] Pirma kūnų vertė lyginama su sielų verte ir skelbiama „mažesne"; tada akiratis plečiasi, apimdamas įstatymų, darbų ir mokslų vertę. Galiausiai mylėtojas, „lavinimo nukreiptas" (plg. Valst. VII), ima suvokti, kad visas *kalon* yra tarsi plati jūra, o jo sandai kiekybiškai neatskiriami kaip lašai.

> ...ir, žiūrėdamas į tokias grožio platybes, liautųsi buvęs menkas, vertesnio žodžio neturįs tarnas, vergiškai prisirišęs prie vieno berniūkščio, kokio nors

* Platonas, *Puota, arba Apie meilę*, iš graikų kalbos vertė Tatjana Aleknienė, Vilnius: Aidai, 2005, p. 56. – *Vert. past.*

[16] Abi ištraukos nėra taip aiškiai kiekybiškos: „vertingesniu" (210B7) ir „*varį į auksą*" (219A1). Tačiau abidvi yra suderinamos su kiekybiška interpretacija (auksas yra *vertingesnis* pagal vieną finansinį mastelį; o apie tai ir svarstoma, nesvarbu, ar vertingumo skirtumai yra kokybiniai, ar kiekybiniai). Taigi nei viena, nei kita ištrauka neprieštarauja vyraujantiems įrodymams, jog taikomas vienas kiekybinis mastelis.

> žmogaus ar vieno darbo grožio. Atsigręžęs į plačią grožio jūrą, regėdamas ją nepavydžioje išminties meilėje, jis gimdytų gausias, gražias ir didingas kalbas bei mintis, kol sustiprėjęs ir išaugęs galėtų išvysti vieną vienintelį mokslą – štai kokio grožio mokslą...* (210C7-D6).

Apie regėjimo pokyčius mokantis bendramatiškumo, apie tai, kaip šis „jūros" regėjimas išsiugdomas dalyvaujant sudėtingame ugdymo procese, kuris palaipsniui auklėtinį gerokai nutolina nuo įprastinių juslinių įsitikinimų apie meilę – apie visa tai Diotima šneka daug atviriau už Protagorą. (Jeigu tuo abejojame, mums tai akimirksniu įrodo užkietėjęs mylėtojas Alkibiadas.) Diotima taip pat atviriau šneka apie auklėjime slypinčius įsipareigojimus, aiškindama, jog į kūnų, sielų, įstatymų, darbų bei mokslų grožį ar vertę privalome žvelgti kaip į perdėm kokybiškai vienalyčius ir sukeičiamus, skirtingus tik kiekiu. Galiausiai ji atvirai šneka apie tokio lavinimo rezultatą žmogui. Jausminė meilės sandara pakis taip esmingai, jog daugiau nebekels išsiblaškymo, netvarkos ir skausmingo pažeidžiamumo. Meilę nevienalytėms atskirybėms ji sieja su įtampa, nesaikingumu ir vergyste, o meilę vienalytei „jūrai" – su sveikata, laisve ir kūrybingumu. Šitą suvienytą regėjimą pasiekęs mylėtojas savo gyvenimą padarys „galimą gyventi", tuo tarpu prieš tai tas gyvenimas buvęs apgailėtinas ir vergiškas (Plg. 211DE).[17]

Sunku pasakyti, koks yra šio pasiūlymo santykis su Protagoro mokslu, kadangi lieka neaišku, kiek *kalon* šiame dialoge yra jungiamoji bendra vertės sąvoka. Mažų mažiausia į visas skirtingas vienos labai svarbios vertės apraiškas esame kviečiami žiūrėti kaip į kiekybiškai vienalytes; bet kadangi „kalon" vartojamas pakaitomis su „agathon" (201C2 pareiškiama, kad *agatha* yra *kala*, ir šis atvirkštinis teiginys yra reikalingas argumentui 201C4-5), tai iš tikrųjų gali būti viena vertė, kurios pagrindu galiausiai regėtume tokias ypatingas vertybes kaip teisingumas ir išmintis. Tačiau kad ir kokia būtų tiesa anuo klausimu, vis dėlto aišku, kad galvojama, jog *kalon* apima visa, kas svarbu aistringos meilės patyrimui – taigi visa, ką žmonės pasaulyje gali pamilti. Taip pat aišku, kad įsitikinimas *kalon* vienalytiškumu, kaip Protagoro moksle, smarkiai pakeičia mūsų jausmų ir valios santykį su pasauliu. Trokštantis mylėtojas madingos etinės sprendimo strategijos nepriima kaip teorinio požiūrio, kuris svarbiuosius kasdienio gyvenimo dalykus palieka iš esmės nepakitusius. Diotima nesitenkina žodiniu pritarimu; ji nori, kad įsitikinimas vienalytiškumu įsismelktų į sielos gelmę, pakeisdamas pasaulio matymą.

Tai stulbinantis ir galingas vaizdinys. Tik pamėginkit rimtai jį apmąstyti: antai šis šio nuostabaus mylimo žmogaus kūnas yra kokybiškai lygiai toks pat, kaip jo protas ir vidinis gyvenimas. O šiuodu savo ruožtu – kokybiškai tokie pat, kaip Atėnų demokratijos, Pitagoro geometrijos, Eudokso astronomijos vertė. Ką reikštų žvelgti į kūną ir jame matyti lygiai tokią pat gėrio ir grožio spalvą bei atspalvį, kaip matematiniame

* Platonas, *Puota, arba Apie meilę*, iš graikų kalbos vertė Tatjana Aleknienė, Vilnius: Aidai, 2005, p. 57. – *Vert. past.*

[17] Perėjimo nuo „plačios jūros" prie suvienytos formos čionai neaptariu; žr. *Fragility*, sk. 6.

įrodyme – lygiai tokią pat, skiriant tik kiekį ir vietą, taigi rinktis mylėtis su anuo žmogumi arba apmąstyti aną įrodymą atrodytų kaip rinktis turėti n vienetų vandens arba n + 100? Taip pat ką reikštų Sokrato prote ir sieloje matyti vien (mažesnį) kiekį to, kas taip pat matoma geroje įstatymų sistemoje, o pokalbio su Sokratu ar anų įstatymų administravimo pasirinkimas tam tikra prasme kokybiniu požiūriu būtų lygiai tas pats dalykas? Pagaliau ką reikštų ne tik į kurią nors vieną, bet ir į visas alternatyvas (ar bent visas alternatyvas, susijusias su meile ir stipriu prisirišimu) žvelgti kaip į panašiai vienodas? Šie pasiūlymai yra tokie drąsūs, kad įprastiniu požiūriu tampa beveik nesuvokiami. Galbūt galime, tegul ir sunkiai, prisiversti įsivaizduoti padėtį, iš kurios kokybiniu požiūriu kūnus regėtume kaip tarpusavyje sukeičiamus – nes esame įsivaizdavę arba galime įsivaizduoti tam tikrus nesaistomus lytinius santykius ar neindividualizuojamą lytinį geismą. (Tiesą sakant, net galėtume sakyti, jog neindividualizuojamas lytinis geismas yra vienintelis atvejis, pažįstamas daugumai mūsų, nepataisomų olos gyventojų, kai patiriame tai, ko pageidauja Diotima: galingą ilgesį, kuris visus individualizuojamus objekto bruožus traktuoja kaip nereikšmingus. Taigi ironiška, bet seksas be meilės galėtų būti naudinga platoniškos meilės ugdymo forma.[18]) Galėtume įsivaizduoti net sukeičiamas sielas, mums padėtų religinė tradicija, pagal kurią visi vienodai ir esmingai esame Dievo vaikai. Tuodu dalykus galėtume net sujungti, gaudami visiškai sukeičiamus žmones; ir galime suprasti, kaip toks pakeičiamumas išties panaikintų tam tikrų keliančių rūpesčius ir sėjančių netvarką poelgių dingstis. (Prisiminkite įžvalgų Epikteto pastebėjimą, esą jeigu Menelajas būtų gebėjęs apie Helenę galvoti kaip apie bet kurią kitą moterį, „būtų žuvusi ne tik Iliada, bet ir Odisėja."*)

Tačiau plačioji *kalon* jūra yra anapus mūsų. Vien numanome, jog toks regėjimas, jeigu kam nors jis būtų galimas, iš tikrųjų pakeistų pasaulį. Galime suvokti, su kokiu užmoju jis numalšintų norą lakstyti paskui Alkibiadą, atsiduoti konkrečiam mylimam žmogui, net mylėti vieną miestą labiau negu kokį nors kitą. Žiūrėdamas į plokščią [ir] vienodą vertybių gamtovaizdį be rantytų kyšulių ar gilių slėnių, mylėtojas turės mažiau dingsčių tame gamtovaizdyje žengti vienur, bet ne kitur. Net jeigu įrodymui neleistume pasiekti vientisos formos, labai tikėtina, kad galėtume suprasti, jog pirmenybė būtų atiduota kokiai nors kontempliatyviai gyvensenai, o ne konkretiems praktiniams įsipareigojimams. Ir tikrai galime suprasti, kad tokiu požiūriu pasirinktas gyvenimas būtų ramesnis (ne taip linkęs žlugti per nesaikingumą) ir saugesnis negu empirinis mūsų gyvenimas, nes atsisveikinti su vienu lašeliu vandenyno mylėtojui reiškia daug mažiau negu užkietėjusiam [mylėtojui] netekti mylimojo.

Dar galime suprasti, kaip būtų paveikta ne tik aistringa meilė, bet ir kiti jausmai, tokie kaip sielvartas ir baimė, mat dėl ko toks žmogus sielvartautų, patyręs kieno nors mirtį ar netektį? O jeigu meilė yra tvari ir nesama pagrindo sielvartauti, kokių dar

[18] Už šį pastebėjimą esu dėkinga Joel Feinberg. Giminingą mintį apie Aštuntąją *Valstybės* knygą bei pirmas dvi *Faidro* kalbas keliu *Fragility*, sk. 7.

* Epiktetas, *Pokalbiai. Fragmentai. Vadovėlis*, sudarė Antanas Rybelis, iš senosios graikų kalbos vertė Vanda Kazanskienė, 2-asis patais. ir papild. leid., Vilnius: Pradai, 2001, p. 71. – *Vert. past.*

blogų dalykų baimintis? Šitai Platonas tvirtina „Valstybėje": deramas nusistatymas pasaulio atžvilgiu pašalina sielvarto ir baimės priežastis. Idealiojo miesto literatūroje bus draudžiama vaizduoti, kaip Achilas gedi Patroklo arba visus kitus atvejus, kai geras žmogus išgyvena asmeninį sielvartą; tokius atžagarius jausmus ir jų išraiškas literatūra paliks „moterims – ir tai nerimtoms"*. Platonas aiškiai supranta, kad mūsų istorijos visiškai remiasi įsitikinimais ypatingumu, keliančiais grėsmę jausminei išmintingo žmogaus pusiausvyrai, o jo siekimas apvalyti literatūrą nuo šių jausmų glaudžiai siejasi su troškimu juos keisti.[19]

IV

Dabar jau suprantame kai kurias jausmų permainas, kurias lemia bendramatiškumas. Mums taip pat aišku, jog šios permainos yra ne atsitiktinė pasekmė, pripažinus bendramatiškumą, o viena svarbiausių paskatų peržengti įprastinius savo įsitikinimus.[20] Dabar privalome kelti klausimus. Šie bus trijų tipų. Ar Platono mintis yra logiškai ir metafiziškai darni? Ar įtikinama psichologiškai? Ir ar pageidautina dorovės požiūriu?

Pirma, apie darnumą. Turime labai rimtai atsižvelgti į faktą, kad visos praktiniam skatinimui reikšmingos objektų savybės bus suvienalytintos. („Protagore" pripažįstama tik viena etiškai iškili savybė; „Puotoje" meilei reikšminga tik viena savybė, ir ta, kaip sakėme, suteikiama daugiau ar mažiau tam pačiam dalykui.)[21] Taigi kyla klausimas, kas šioje schemoje lieka iš objektų ir žmonių? Viskas, kas objekte arba žmoguje yra reikšminga troškimui ir elgesiui, sulyginama ir paverčiama „plačia jūra". Taigi kuo kūnui arba žmogui belieka būti? Kas juos individualizuoja, leidžia mums juos įvardyti, stebėti bėgant laikui, nustatyti tapatybę ir šį veiksmą pakartoti? Mūsų Faidros pavyzdys buvo aiškiai supaprastintas, mat leidome, kad bandelės visokiomis individualizuojamomis

* Platonas, *Valstybė*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Vilnius: Mintis, 1981, p. 97. – *Vert. past.*

[19] Šie klausimai nuodugniau aptariami *Fragility*, sk. 6, ir ypač Interludes 1 ir 2, kur aptariu į literatūrinį meną nukreiptą Platono kritiką ir Aristotelio atsaką į šią kritiką (pabrėždama baimę ir gailestį). O dabar dar žr. „The Stoics on the Extirpation of the Passions," *Apeiron* 1987.

[20] Viena labai svarbi paskata priimti Platono pasiūlymą, žinoma, yra Sokrato pavyzdys, mat jo gyvenimas ir būdas demonstruoja dvasinio tobulėjimo naudą.

[21] Padėtis *Valstybėje* nėra tokia aiški: deramas atsakymas reikalautų apibūdinti Gėrio pavidalą – to nemėginsiu čia daryti. *Kalon* tame dialoge kartais aptariamas kaip viena vertybė iš daugelio; bet taip pat stipriai akcentuojamas numeravimas ir skaičiavimas kaip skiriamasis *epistēmē* ženklas. (Geriausiai sielos daliai pavadinti Platonas renkasi žodį *to logistikon* „skaičiuojamasis dėmuo".) Bet kuriuo atveju aišku (žr. toliau), jog daroma prielaida, kad žmonės savo verte tarpusavyje yra sukeičiami: visi piliečiai yra „tokie patys ir draugai", ir gedėti dėl konkretaus mylimo žmogaus mirties jiems bus nežinomas dalykas.

ir galimai svarbiomis savybėmis skirtųsi nuo lėkščių ir žmonių bei, pavyzdžiui, nuo įstatymų ir įrodymų. Iš tikrųjų geras veikiantysis teregės žemėlapį, kuriame vertybės sritys bus nuspalvintos vienodu žydru atspalviu ir paženklintos skyrium nuo pasaulio gamtovaizdžio dalių, kuriose vertingumas neaptinkamas. Kūnas, žmogus, atrodo, bus ne kas kita, kaip gryna talpykla arba tam tikro vertės kiekio vieta. Laikyti juos esant kažin kuo daugiau, vadinasi, sudaryti sąlygas galimoms valios komplikacijoms, kurių šioje schemoje pageidaujama išvengti. Bet ar to gana, norint mums duoti apibrėžtą objektą, kurį mylėtume, apie kurį šnekėtume? Ar to apskritai gana, kad save toliau laikytume apibrėžtais subjektais? Platonas, kaip yra gerai žinoma, išsisukinėja nuo to, ką Aristotelis pavadintų klausimu apie pagrindą; nestebina, kai jį girdime neaiškiai šnekant apie žmonių arba kūnų buvimą kaip tik tuo, kas jie yra ir nesiliauna buvę iš prigimties, ilgainiui kisdami, skirtingai nuo savybių, kurias jie viso labo turi. Išties gerai žinoma, kad „Puotoje" ir kitur vartodamas tokias bevardės giminės sąvokas kaip „to kalon", Platonas įvelia dviprasmybę tarp objekto savybės ir paties objekto kaip anos savybės turėtojo. Tačiau pradedame matyti vieną etinį kelią, kuris Platoną galėjo nuvesti į šią tankmę. Juk radikaliai ir visiškai įsitikinus bendramatiškumu, nėra akivaizdu, kad skirtumas tarp pagrindo ir savybės bus metafiziškai pravartus. Mat jeigu laikysime, kad kokie nors dalykai, turėdami kitokių vertingų savybių negu tos, kurių turi objektas, yra esminė aptariamo objekto prigimtis, ir jeigu šie dalykai yra savaime turiningi arba įdomūs tiek, kad rastųsi pakankamas pagrindas juos individualizuoti, priskiriant tapatybę, rizikuosime juos padaryti praktiškai reikšmingus arba iškilius tokiu būdu, kuris objektą atskirs nuo visiems objektams bendros vienalytės vertės; o šitai prieštarauja pasaulio aprašymui, kurį įkūnija mokymas apie bendramatiškumą. Pavyzdžiui. Tarkim, kad sakome, jog tai, kas *yra* Alkibiadas, yra funkcinė jo gyvo kūno sandara, kitaip negu kūno ir sielos vertė, kurią Alkibiadas *turi*. Tada matuojantis mokslininkas iškart norės sužinoti, ar pati funkcinė sandara gali būti mylimas, vertinamas arba praktiškai įdomus daiktas, kurio atžvilgiu kada nors būtų galima jaustis neabejingam? Jeigu atsakymas yra „taip" (ir, žinoma, jis privaląs būti „taip"), paaiškėja, kad galų gale mums nebus leista [funkcinės sandaros] skirti nuo vertingų savybių, kurias ji turinti: ji [ir jos savybės] privalančios būti vienalytės. Tačiau tikėtina, jog visa, ko atžvilgiu iš tikrųjų atsakytume „ne" (jo buvimo vieta tam tikru laiku? jo gimimo valanda?), bus pernelyg mažai turininga, kad galėtų pakelti metafizinį svorį, kurį užkrauna (vartojant Aristotelio kalbą) buvimas „tiksliai tuo, kas Alkibiadas yra".

Visa tai dar nėra bendramatiškumą sutriuškinantis argumentas, tačiau mus įspėja, kad norint apginti bendramatiškumą šią problemą reikia spręsti, ypač jeigu norima, kad jis būtų naudingas žmonėms. Taip pat esame pasirengę suprasti, kad pasaulis, bendramatiškumo metafizikos požiūriu, gali būti nepanašus į savitų objektų ir palyginti tvarių tęstinių reiškinių pasaulį. Privalome būti pasirengę suprasti, kad priėmus šį įsitikinimą, rezultatai gali būti tokie radikalūs, jog perdėm pakeistų mūsų požiūrį į tai, kas yra daiktas, kas esame mes patys; ir kiekvieno tuo įsitikinusio visuomenės mokslo teoretiko turėtume reikalauti paaiškinti, kaip šios permainos vyksiančios ir kokia atsirasianti darni pasaulio sandara. Nemažai dabartinių teoretikų dar nėra priėmę šio iššūkio.

Dabar apie įtikinamumą. Ar nors kiek tikėtina, kad kada nors pasaulyje gyvens veikiantysis, kuris taip mąstys ir elgsis? Čia esama bent dviejų klausimų. Pirma, ar galima nurodyti kokį nors veikiantįjį, kurio įsitikinimas bendramatiškumu yra pakankamai tvirtas ir visapusiškas, kad patenkintų Platoną? Ir antra, ar žmogus turi kokių nors potroškių, kurie apskritai neatsiliepia į įsitikinimą? Šnekant pirmu klausimu: argi ankstyvieji vaikų potyriai pasaulyje jų nemoko, kad kai kurie objektai yra ypatingi ir ypatingai mylimi. Vaikas žinda motinos krūtį. Vėliau pastebi, kad yra supamas ypatingų objektų, kurie formuoja jo gyvenimo kontekstą, brangina juos kaip savus. Išmoksta atskirti tėvus, draugus, namus, drabužius, miestą nuo kitų panašių dalykų. Susipažįsta su literatūros kūriniais, patvirtinančiais šį suvokimą. Jeigu [žmogus] vystėsi tokia linkme, filosofas platonininkas turbūt nebegalės mokyti bendramatiškumo. Arba jeigu mokymas bus sėkmingas, tai tik gerokai paviršutiniškesnis, kaip atsitiko daugeliui naujųjų amžių utilitaristų: virs formalia kalbėsena, kuri nelabai tepakeis kasdienio suvokimo prigimtį.

„Protagore" apie šias problemas nešnekama. „Puotoje" pažymima, kad siekiant tobulėti reikia ilgai ir sunkiai lavintis, tačiau šnekama, tarytum būtų galima iš suaugusio piliečio, turinčio įprastinį išsilavinimą, per tam tikrą laiką padaryti Diotimą. Tačiau „Valstybė" rodo, kad mūsų klausimo Platonas vis dėlto nepamiršo. Siekdamas, kad idealiojo miesto piliečiai save, savo draugus ir jų nuosavybę laikytų esant sukeičiamus ir neypatingus, Platonas supranta, kad privaloma iš pagrindų pertvarkyti ankstyvąją žmogaus patirtį, išties pradedant nuo patyrimo žindant krūtį. Kūdikiai perduodami auklėms, jiems nesuteikiant progos užmegzti ypatingo ryšio su motina kaip maitintoja, tėvu kaip autoritetu. (Tiktai nuogąstavimas dėl kraujomaišos neleidžia žmonių bendramatiškumui tapti visiškam: žmonės išmoksta atskirti tą kartą kaip reikalaujančią ypatingo elgesio.) Augdami jie neturės arba neregės privačios nuosavybės; taip pat nepažins literatūros kūrinių, kuriuose mokoma, kad žmonės yra ypatingi, mylimi objektai – nepakeičiami. Vargu ar galime pasakyti, ar šios psichologinės technikos galėtų būti sėkmingos, kadangi jos niekada nepraktikuotos ir net grožinėje literatūroje (išskyrus „Valstybę") vaizduotos tik kaip palyginti netašytos ir iškreiptos. Bet galime sakyti, kad Platonas mažų mažiausia suprato problemos sudėtingumą ir, pasitelkęs galingą vaizduotę, turiningai bei smulkiai išplėtojo savo mintį. Taip pat jis suprato, kas kliudo visiškai sėkmei: nepalaužiamas kūno privatumas – nesvarbu, kiek sukeičiama tampa visa kita, – vis dar nepanaikina to fakto, kad mano ryšys su štai šito kūno pojūčiais yra visiškai kitoks nei mano ryšys su antai ano kūno pojūčiais. „Įstatymuose" mums aiškinama, kad jaunimo mokytojai privalą daryti viską, kas jų galioje, kad pakirstų šią ypatingą meilę tam, kas neprastinamai sava:

> Privatumo sąvoka iš gyvenimo bus pašalinta visiškai, geruoju ar piktuoju. Bus daroma viskas, kad net tai, kas iš prigimties privatu, vienaip ar kitaip taptų bendra, tarkim, akys ir rankos tuo požiūriu, kad jos matys, girdės ir veiks bendrai. (739CD)

Tai milžiniška problema.

Paminėję šį kūno nepaklusnumą, priartėjome prie savo antrojo klausimo. Ar esama kokių nors žmogaus potroškių, kurie, būdami nejautrūs įsitikinimams, ir toliau atvirai reikšis, nepaisydami geriausio bendramatiškumo lavinimo? Platonas įtikinamai tvirtina, jog tokie jausmai kaip meilė, sielvartas ir baimė su įsitikimais siejasi ir jais remiasi taip esmingai, jog pakitus įsitikinimams tuo, kas vertintina, mylėtina arba įdomu, keisis ir šios nuostatas. Bet ar tas pats tinka alkiui bei troškuliui? „Protagore" išdėstytas požiūris leidžia suprasti, kad taip. Valgymą ir gėrimą, lygiai kaip, pavyzdžiui, teisingą ir drąsų elgesį, ėmusi laikyti dalimi vienodai apskaičiuojamo gerumo, įveiksiu tą ypatingą nuostatą maisto ir gėrimo atžvilgiu, kuri daro galimą nesaikingumą. „Valstybėje" ši pažiūra, regis, pasikeičia. IV knygoje potraukis maistui ir gėrimui laikomas „netinkamu troškimu", tai yra nejautriu mokymui apie gėrį; taigi jis ne tik ugdytinas pagal bendrą lavinimo schemą, bet ir slopintinas ypač neracionaliais būdais[22]. Tikėtina, kad įsitikinimas visišku vertybių bendramatiškumu iš tiesų paveiktų mūsų elgesį maisto ir gėrimo atžvilgiu. Mat pakeisti vertinamąjį šių įpročių sandą (skonio ir išrankumo dėmenį, naujumo ir ypatingumo ieškojimą) – tai neabejotinai sumažinti jų galią trukdyti gyvenimą. Žmonių, kurie valgo ir geria nesivaldydami, tik kad prisikimštų kuo daugiau maisto ir gėrimų, yra daug mažiau negu žmonių, kurie nesivaldo maisto ir gėrimo atžvilgiu. Glaukonas tikrai neklydo, netvarkingą vartojimą siedamas su prabangos ir ypatingumo paieškomis; „kiaulių mieste" (gyvulių kaimenėje) nesaikingumo nesama, nors kūno potraukių esama[23]. Taigi Platonas, regis, teisus, IV „Valstybės" knygoje pripažindamas, kad kūno potraukiai savo sandara išties skiriasi nuo jausmų ir gali likti problemiški net valdant jausmus. Bet taip pat, atrodo, jis teisus, galvodamas, kad bendramatiškumas šią problemą daro ne tokią keblią ir galbūt net visai ją nukenksmina.

Platono požiūris į lytinį potraukį yra sudėtingesnis. Kartais šį potraukį jis iš tiesų traktuoja kaip dar vieną kūno potraukį, kuris daro įtaką, nepaisydamas mūsų įsitikinimų objektų atžvilgiu[24]. Tačiau jis pripažįsta ir pabrėžia tai, kaip mūsų įsitikinimai objektų atžvilgiu bei šių suvokimas keičia šio potraukio veikimą. Geram Diotimos mokiniui seksas nėra dorovinė problema: jo potraukius, atrodo, savaime veikia naujas jo požiūris į kitų žmonių kūnus ir sielas. Tas pats veržlus potraukis, kuris kadaise Sokratą lenkė į jaunus berniukus, dabar persmelkia „santykiavimą" su forma[25]. Alkibiadas jo nejaudina. Pirmame tobulėjimo etape jo troškimas, nukreiptas į visus

[22] Žr. Irwin, *Plato's Moral Theory*; ir G. Watson, „Free Agency," *Journal of Philosophy* 72 (1975) 205–220.

[23] Palyginkite Epikūrą, kuris nevaldomą vartojimą kildina iš neteisingų įsitikinimų vertybėmis ir reikmėmis. Prigimtinės vartojimo reikmės yra nuosaikios, lengvai patenkinamos tuo, kas po ranka. Žr. mano „Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle", iš *The Norms of Nature*, ed. M. Schofield and G. Striker (Cambridge, 1986), 31–74.

[24] Šitai, atrodo, tinka *Valstybei* ir pirmai Sokrato kalbai *Faidre; Puotoje* ir *Filebe* pateikiami sudėtingesni apibūdinimai. Dėl antros Sokrato kalbos *Faidre* žr. toliau.

[25] Žr., kaip 211D6 žodžiu *suneinai Diotima* apibūdina meilę berniukams, o 212A2 – santykiavimą; 211D ji iškelia mintį, kad Sokratą uždegs ne ilgesys berniukams, aprangai ir pinigams, bet mąstymo objektas.

patrauklius kūnus, sakėme, bus panašus į neindividualizuotą lytinį ilgesį. Tačiau išvydus, kad mąstymo objektai turi to paties dalyko kaip kūnai, tiktai daugiau, bus natūralu, kad jo erosas pasuks šia nauja kryptimi ir kadaise brangintiems kūnams skirs labai mažai dėmesio. Šio likučio nepakaks gyvenimui drumsti. Tiesą sakant, truputį sunku suprasti, kaip sargybinių klasė daugintųsi, nebent turėtų gebėjimą, kurį „Dievo valstybėje" Augustinas priskiria mūsų pirmajam tėvui prieš nuopolį (XIV. 24). Taigi šitą potraukį, atrodo, visiškai galima lavinti; Platono įsitikinimu, šis potraukis taip pat aiškiai sudaro daugiausia sunkumų geram žmogaus gyvenimui.

Esama dar vieno iracionalaus troškimo, kurio Platonas nesvarsto. Jis niekada nepagalvoja, kad žmonės gali tiesiog trokšti elgtis iškrypėliškai ir iracionaliai. Mat aprašydami Faidros situaciją, nepaisėme galimybės, kad ji suvalgys vieną bandelę, tiesiog norėdama pasipriešinti sveikam protui ir taip parodyti, kad jos nesaisto nei sveikas protas, nei gerumas, nei dar kas nors. *Užrašuose iš Mirusiųjų namų* Dostojevskis kelia mintį, kad vienas didžiausių sokratiškos nesivaldymo schemos trūkumų – šio troškimo, kuriame Dostojevskis įžvelgiąs žmogaus laisvės pagrindą, nepaisymas[26]. Čia negalime gilintis į šį klausimą; tačiau galime teigti, jog labai dvejotina, ar veikiantysis, kuris iš tikrųjų būtų perdėm įsitikinęs bendramatiškumu, kartu turėtų šio troškimo pagrindą. Mat atrodo, kad [šis troškimas] reikalauja tam tikros sampratos, pagal kurią asmuo yra ypatingas ir radikaliai besiskiriąs nuo jį supančio pasaulio ir kurios negalėtų turėti toks platoniškas veikiantysis. Argumentas, galėjęs sutriuškinti rusų konsekvencialistus, atrodo, netoks tinkamas radikalesniam ir bendresniam Platono pasiūlymui įveikti.

Galime daryti išvadą, kad bendramatiškumo psichologiją Platonas aiškina sudėtingai ir išsamiai; gal ir palieka daug neatsakytų klausimų, bet bent jau kelia juos teisingai. Ir jeigu mūsų neįtikina, kad jo aprašomas mokymas gali visiškai pakeisti žmogaus psichiką, vis dėlto Platonas parodo, jog [tas mokymas] galėtų lemti kai kurias ženklias permainas. Dabar galėtume susimąstyti apie tai, kas mus skatintų tiek daug atsisakyti; kokias paskatas Platonas mums palieka, kurios išjudintų mūsų etinį gyvenimą? „Politikoje" Aristotelis tvirtina, kad Platonui atmetus kokybinį žmonių ir objektų ypatingumą, iš žmogaus atimamos svarbiausios paskatos rinktis gerus ir dorybingus poelgius: „Yra du dalykai, kurie labiausiai žmones verčia rūpintis ir prisirišti: tai, kas nuosava, ir tai, kas mylima; nė vieno iš jų negali būti tokioje valstybėje, kur tvarkomasi tokiu būdu"* (1262 b22-4). Platonas vaizduojasi iš sielos trykštančią skatinamosios energijos versmę, kurios kiekis ir stiprumas nekis, tik skirtingai užlies turimus objektus. Aristotelis atsako, kad iš stipraus asmeninio prieraišumo pašalinus ypatingumą, prieraišumas ir skatinimas apskritai silpsta ir sklaidosi. Gausime veikiančiuosius, kurie bus impotentai ne tik lytiniu požiūriu. Atrodo, Platonui tai svarus

[26] Šią pastraipą Platono ir Aristotelio kontekste labai išsamiai aptarė Eunice Belgum savo disertacijoje, Harvardas, 1976. Taip pat žr. Julia Annas, „Action and Character in Dostoyevsky's *Notes from Underground*," *Philosophy and Literature* I (1976–1977), 257–275.

* Aristotelis, *Politika*, iš senosios graikų kalbos vertė Mindaugas Strockis, Vilnius: ALK/Pradai, 1997, p. 96. – *Vert. past.*

priekaištas ir jį Platonas giliai ima širdin. Esu įsitikinusi ir kitoje vietoje įrodinėju, jog „Faidre“ Platonas nusileidžia šiai kritikai, pripažindamas, kad stipri erotinė meilė atskiram žmogui, į kurį žvelgiama kaip į atskirą, o ne pakeičiamą *kalon* atvejį, atlieka svarbų vaidmenį skatindama mus augti etiškai bei ieškoti tikro grožio ir gerumo – ne tik sulaukus tam tikro amžiaus, bet visą gyvenimą. Tiesą sakant, esu įsitikinusi, jog Platonas tuo neapsiriboja; jis leidžia manyti, kad šis ypatingas atsakas į mylimą žmogų yra taip pat vertingas suvokimo požiūriu, teikiantis mums žinių apie tikrą grožį ir charakterio dorybes, žinių, kurių nebūtume galėję įgyti be tokio intymumo ir su juo susijusių įsitikinimų.

Galiausiai privalome paklausti, koks yra viso to tikslas. Ar sau pakankamumo ir pastovumo būklė, kurią pasiekia Platonas, griebęsis savo gudrybės, yra vertinga asmens būklė ir ar tokio asmens gyvenimas yra geras ir vertingas žmogaus gyvenimas? Gyvenimas, aprėpiantis visa, kas turi vidinę vertę? Dviprasmišką Platono nuomonę šiuo klausimu išreiškia pati „Puotos“ sandara, kur – kaip esu nurodžiusi kitur – Alkibiadas kalbėdamas vaizduoja neprilygstamą asmeninę meilę, skatinančią tobulėti, ir drauge dvejoja tuo tobulėjimu. Taip pat esu įsitikinusi, jog ir „Faidre“ vidinė asmeninės meilės vertė ginama, kokybinį ypatingumą ir nepažeidžiamą asmens atskirumą ginant būdais, kurie kritiški ir svetimi Diotimos mokymui. Pasitelkdamas svarbiausią augalo metaforą, Platonas leidžia suprasti, jog dabar jis įsitikinęs, kad esama tam tikrų grožio ir vertės atmainų, kurios pažeidžiamos ir atviros netekčiai ir kad sau pakankamumas nėra tas deramas tikslas, kurio siekia etikos teorija. Sielvartas ir aistringa meilė sugrįžta pas žmogų tokie, kokie buvo pažįstami anksčiau, o geriausias žmogaus gyvenimas ir vėl toks, kuriame esama tam tikros įprastinės įtampos ir rizikos.

Tačiau bendramatiškumas yra labai patrauklus, todėl reikia toliau bandyti siekti jo siūlomo galutinio tikslo. Svarbu, kad šis bandymas būtų atliktas dabartiniais etinių tyrimų metodais. Trumpas pasitarimas su nelavinta nuojauta kažin ar patenkins Platono reikalavimus. Mat atrodo, neįtikinama, kad tokia procedūra galėtų teisingai įvertinti tokį radikalų pasiūlymą. Sunku pasakyti, ką dar būtų galima padaryti. Keliami esminiai klausimai apie etinį metodą. Tačiau esu įsitikinusi, jog Platonas mums parodė kelią. Norėdamas atskleisti savo mokslo naudą, jis pasitelkia vieną savo strategijų ir parodo, kaip [tas mokslas] leidžia išvengti tam tikrų literatūroje vaizduojamų kančių. Taigi klausdami, kaip Platonas supranta, kas yra vertinga, galėtume toliau žengti šiuo vaizduotės keliu, patys platoniškai tirdami mūsų dienomis branginamus literatūros kūrinius, klausdami, kas iš to, ką tuose kūriniuose laikome įtaigiais žmogaus vertės paveikslais, būtų išsaugota bendramatiškumo pasaulyje ir kaip tuos kūrinius reikėtų keisti, norint juos įtraukti į švietimo programą, ruošiančią mokinius šiam [bendramačiam] pasauliui. Tiesą sakant, mėginau tai padaryti su Henry'io Jameso knygos ištrauka. Rezultatai buvo įdomūs ir visiškai patvirtino mano įsitikinimą, jog romanas ištikimai ir tvirtai išreiškia antiplatonišką požiūrį. (Platonas tikrai teisus, manydamas, jog pakitęs požiūris į vertę reikalauja ne tik literatūros turinio, bet ir stiliaus pokyčių.)

Antra ir ne mažiau svarbi strategija, siūloma Platono raštuose, – tai smulkiai įsivaizduoti, kaip būtų gyvenama vadovaujantis ir kaip – nesivadovaujant matavimo

mokslu. „Puotoje" po Diotimos kalbos skelbdamas Alkibiado kalbą „Valstybėje" apibūdindamas kiekvieną smulkiausią įsivaizduojamo naujo gyvenimo aplinkybę, „Faidre" gyvai aprašydamas gana skirtingų žmonių gyvenimą bei jausmus ir parodydamas mums visų jų vertę – visais šiais atvejais Platonas, man regis, atlieka tą sunkų vaizduotės darbą, kurį reikia atlikti kiekvienam, siekiančiam šiuo klausimu daryti pagrįstą pasirinkimą. Turime sekti Platono pėdomis. Mums reikia ne tik filosofinių pavyzdžių (turinčių tik kelias ypatybes, kurios filosofo sprendimu laikomos svarbiausiomis jo įrodymui). Mums taip pat reikia romanų apie visą gyvenseną žmonių, kurie iš tikrųjų įsitikinę bendramatiškumu ir gyvena bendramatį gyvenimą[27]. Šiems ir kitiems kūriniams apie skirtingai gyvenančius bei vertinančius žmones reikia leisti prabilti į mus ne tik per intelektą, bet ir sužadinant ne intelekto atsakus, pasižyminčius savitu išrankumu ir teisingumu. Visos socialinės teorijos, siūlančios ar taikančios kiekybinį vertės matą, prieš tai nepasirėmusios vaizduote taip, kaip čia šnekėjome, man regis, yra visiškai neatsakingos. „Įstatymuose" Svetimšalis mums aiškina, jog didžiausias geros praktinės politikos kliuvinys yra tai, kad daugelis žmonių lengvai įtikinami skirtingų dalykų bendramatiškumu, nors [tie dalykai] nėra bendramačiai. Šį nerimtą bendramatiškumo traktavimą jis vadina „būkle, derančia ne žmogui, o daugiau tam tikroms kiauliškoms būtybėms", dėl kurios jam „gėda ne tik už save, bet ir už visus graikus" (819D). Gali būti, kad ši būklė paplitusi labiau, negu šitaip savo pastebėjimu leidžia suprasti [Platonas].

Baigiamoji pastaba

Ši apybraiža glaudžiai siejasi su argumentais iš 4 ir 6 *Fragility* skyrių; tačiau skiriasi ne tik jos sandara, bet ir tai, kas čia laikoma svarbiausiu dalyku (žr. 1 išn.). Čia ji perspausdinama dėl savo glaudžių teminių ryšių su keliomis kitomis apybraižomis, ypač su „Įžvalgumu" ir „Pasakojamaisiais jausmais". Argumentai, kad tarp jausmų ir įsitikinimų ar sprendimų esama ryšio, toliau plėtojami „Pasakojamuosiuose jausmuose" ir sudaro pirmaplanę antikinei graikų filosofijai skirtų naujausių mano darbų temą. (Pavyzdžiui, žr. „The Stoics on the Extirpation of the Passions," Apeiron 1987; „Beyond Obsession and Disgust: Lucretius on the Therapy of Love," Apeiron 1989.)

Filosofijos ir literatūros santykis yra svarbi, nors pagalbinė, apybraižos tema. Mat paskutiniame skirsnyje tvirtinama, jog vienas geras būdas, kaip išties filosofiškai suprasti, ką įsitikinimas vertybių bendramatiškumu iš tikrųjų reikštų žmogaus gyvenime, – tai atsigręžti į literatūrinę vaizduotę, ieškant istorijų žmonių, kurie iš tikrųjų gyvena tuo įsitikinę, istorijų, kurios konkrečiai ir sodriai mums parodytų tai, ko

[27] Žinoma, prieš imantis šios darbo dalies, su įvairiais Platono pasiūlymais mums taip pat reikia palyginti skirtingus bendramatiškumo tipus, kurie aptariami dabartinėje teorijoje. Akivaizdu, kad to čia nesistengiu daryti.

dažnai nėra abstrakčiuose filosofiniuose šios problemos apmąstymuose: į ką tiksliai būtų panašus pasaulis tokiems žmonėms. Akivaizdu, kad čia tvirtinama ne tas pats, kas literatūros naudai teigiama daugumoje šių apybraižų, taip pat „Įvade". Mat, viena vertus, tai *platesnis* teiginys, pabrėžiantis literatūriškumo svarbą: čia sakoma, jog tam tikras daugiau ar mažiau literatūrinis vaizdavimasis yra svarbus tinkamai vertinant daugelį etinių požiūrių (ne tik aristoteliškąjį) šiuos traktuojant kaip galimas gyvensenas. Antra vertus, šis platesnis teiginys nėra ir neturėtų būti suprantamas kaip įrodymas, kad tokie romanai kaip Jameso ir Prousto turėtų būti skaitomi tyrinėjant šiuos nearistoteliškus požiūrius. „Literatūros kūriniai", kuriais remiamasi siekiant sąžiningai ištirti gyvenseną, siūlomą utilitaristinės ar kantiškosios sampratos, neturėtų pasižymėti tokia pasakojimo sandara ir forma, kurios savaime išreiškia aristoteliškos sampratos dėmenis ir iš jų susideda. Šitai gali reikšti, kad nebus tokių veikėjų ir tokio siužeto, kokių pripratome tikėtis iš romano, ir kad aptariamas kūrinys priklausys sunkiai atpažįstamam žanrui. Ir vis dėlto, atrodo, sąžininga reikalauti, kad alternatyvias sampratas būtų galima įkūnyti kokiame nors pasakojime apie žmogaus gyvenimą, kad turėtų būti istorijų, kurias galėtume pasipasakoti apie tai, į ką panašus gyvenimas, kurį siūlo viena ar kita samprata. (Viena tokia istorija pradėta 4 *Fragility* skyriaus pabaigoje, šnekant apie bendramatį gyvenimą; ten išryškėja vienas dalykas, kad žmonės, kurie taip gyvena, nesidomi tokio pobūdžio literatūros kūriniais, pvz. graikų tragedijomis, arba jų nesupranta.)

Tas Platono požiūris, kurį čia aprašiau, tėra vienas šio filosofo požiūris. Jo pažiūros šiomis temomis, mano įsitikinimu, yra sudėtingos ir laikui bėgant besiplėtojančios. Kai kurios šių įtampų aptariamos 4, 6, ir 7 *Fragility* skyriuose.

4

Netobuli krištolai: Jameso *The Golden Bowl* ir literatūra kaip dorovės filosofija

Viduryje – kaip labiausiai dera – jos vardui skirta krištolinės Meilės lova. Jos krėslui ir apeigoms krištolą pagaminęs žmogus neklystamai atspėjo jos prigimtį: Meilė *turėtų* būti krištolinė – permatoma ir peršviečiama... Jos vidinis apvalumas žymi Meilės Paprastumą: Paprastumas labiausiai dera prie meilės, kuri privalo neturėti jokių kampų, tai yra jokios Klastos ar Apgaulės.

– Gottfried von Strassburg, *Tristan*

Šiame sode *potvarkiu* draudžiama vedžioti šunis, važinėti dviračiais ar triračiais. Sodininkai įpareigoti palydėti iš sodo visus, nesilaikančius šių taisyklių.

– Ženklas Kadogano skvere, Londone, 1980

I

Ji, ši moteris, nori gyvenimo be kliaudos. Savo gerai draugei Fanei Asingam ji sako: „Noriu laimės be jokio įplyšimo, į kurį galėtum įkišti pirštą... Auksinio dubens, kaip kadai galėjo *būti*... Dubens su visa mūsų laime. Dubens be įskilimo" (II.216–217)[1] – šitaip mums, pažįstantiems šio nuostabiai netobulo objekto savybes, atskleisdama savo norą, idant jos gyvenimas, kitaip nei dubuo, būtų skaidrus ir tobulas krištolas be menkiausio įskilimo ar siūlės, brangus ir nedūžtamai kietas.

Pirmojoje šio romano pusėje mums atsiskleidžia dvi iškilios Megės Verver dorovinio gyvenimo ypatybės. Pirmoji – tai šis uolus tobulybės siekimas, ypač dorovinės tobulybės. Antroji – tai išskirtinė, stipri meilė tėvui ir keista jos santuoka su Princu, kuri, užuot pertvarkiusi įprastinius vaikystės saitus bei įsipareigojimus, leido jai neįprastu mastu patenkinti „didžiulį norą likti ta pačia aistringa maža dukrele, kokia ji visuomet buvusi" (I.395). Abu šie troškimai – būti be kliaudos ir likti tėvo dukrele – įtariame, kažkaip tarpusavyje siejasi. Ir vis dėlto sąsaja nėra visiškai

[1] Visos citatos iš *The Golden Bowl*, New York Edition (New York: Charles Scribner's Sons, 1909). Kitų kūrinių pratarmės cituojamos iš James, *The Art of the Novel* (New York, 1970), toliau *AN*. Dėl fakto, jog ši ištrauka paimta iš romano pabaigos, o ne pradžios, žr. toliau.

akivaizdi – ypač dėl to, kad toli gražu nėra akivaizdu, jog suaugusios moters, kuri atsisako nuo tėvo pereiti prie vyro, gyvensena yra tobula. Tačiau esu įsitikinusi, jog sąsaja, giluminė sąsaja atsivers iš arčiau panagrinėjus ypatingą dorovinio Megės siekio pobūdį. Tai būdas skaityti romaną, leidžiantis palengva įvertinti, kaip Jamesas čia narplioja klausimus apie dorovinį ambicingumą, moralizmą ir pasaulietišką mūsų santykį su vertybėmis. (Kadangi romane tyrinėjami šie patyrimo dėmenys (o tai, esu tikra, romaną daro filosofinį arba svarbų dorovės filosofijai), kartu romanas pasitarnaus keliant šiuos tolesnius klausimus.)

Taigi Megė nori būti kiek įmanoma geresnė; ir šitaip šnekėdama, ji akivaizdžiai mintyje turi dorovinį gerumą. Jeigu įdėmiau teiraujamės, kas jai yra dorovinis tobulumas, suprantame, kad svarbiausia – niekada nesielgti neteisingai, niekada nelaužyti taisyklės, niekada neskriausti. Jos tėvas mąsto: „Gyvenime nedori Megės poelgiai netrukdavo ilgiau kaip tris minutes“ (I.236). „Įsisąmonintas, nuolatos jaučiamas poreikis nedaryti skriaudos“ (II.64), „'neskaudinimo' prietaras“ (I.160) – štai tie rūpesčiai, kuriuos kiekvienoje pasirinkimo situacijoje neatidėliotinai spręsdavo jos „palyginti herojiškas teisingumo pojūtis“ (I.395). Nenuostabu, kad jos vyras mintyse lygina ją su romėnų *matrona*, įkūnijančia „perduotus gana neutralaus ir neigiamo padorumo įvaizdžius, kurie plačioje jo skalėje sudarė žmonos ir motinos vidurkį“ (I.322). Nuo šios griežtai teisingos figūros pirmiausia ją skiria stiprus, tikros baimės persmelktas reikalavimas nejausti kaltės. Kartą dorovės reikalavimus (ir ypač dorovės draudimą daryti tam tikrus blogus dalykus) ji atvirai palygina su jūrinio lainerio vidaus „sandarumu“: „Vandeniui nelaidi visų didžiausia erdvė? Juk tai geriausia kajutė ir pagrindinis denis, ir mašinų skyrius, ir stiuardo podėlis! Tai pats laivas – tai visas maršrutas. Tai kapitono stalas ir visa keleivio manta – keleivio skaitiniai visai kelionei“ (I.15). Dorovė ir jos taisyklės neskriausti formuoja saugų Megės pasaulį, kuriame gyvenama ir keliaujama, apsisaugant nuo bevardžių pavojų. O kas, jeigu kada nors laivo sienose būtų išmušta skylė ar net imtų leisti viena siūlė – ji nedrįsta šito įsivaizduoti. Ji vengia šitos minties. Sėdi laineryje (galbūt tame pačiame laivelyje, kurį vėliau mini Fanė, vadindama „ponios Verver valtimi“ (I.267), ir skaito vien tai, ką kelionei įteikė kapitonas, arba tėvas.

Taigi ji vaikšto, apsisiautusi nekaltumu, stengdamasi išsaugoti dorumą, paversti gyvenimą tobulu krištoliniu dubeniu, kuriame – šnekant apie malonumus – „nėra nieko, dėl ko reikėtų prisipažinti, išskyrus nekaltus, nebaudžiamus malonumus“ (I.11). Šiam didingam siekiui aprašyti romane tiršta įvaizdžių: krištolo, aptakumo, vaikystės įvaizdžiai – ir visų pirma, užuominos apie laimingą nekaltumą, kuris, anot Princo, buvo „mūsų pirmykščių tėvų būklė prieš nuopolį“ (I.335)[2]. Kad ir kokie nekalti jie būtų, nepažindami, nedarydami ar nesuprasdami blogio, – Megė ir jos tėvas Adamas gyvena nesuteptų baltų sienų užuovėjoje, ramiuose „monotoniško Itono

[2] Princas čia šneka apie anomalią nekaltybę, su kuria jis ir Šarlotė apsimetinėdami taikstėsi dėl kitos poros nekaltumo. Užuominos apie edenišką Ververių būseną ryškios visur ir pernelyg dažnos išvardyti. (Tik dėl kelių pavyzdžių, neskaitant I.335 ir II.367, aptartų tekste, žr. I.78, 187, 309, 385, 393–395.)

skvero" soduose (I.333), vietoje, kuri tinkamai įkūnija Megės Edeno ilgesį[3]: „Jie žinojo, kad šiuo aspektu [Itono skveras] galėjo atrodyti kaip kažkas, apie ką visiškai neverta šnekėti – nesvarbu, gražiai ar ciniškai; ir kartais jiedu tikriausiai būtų dėję mažiau pastangų, jeigu nors kartą būtų ramiai prisipažinę, jog pažinimas nesąs viena jų reikmių, jog, tiesą sakant, jiems neprieinamas grynai pagal jų prigimtį. Jie buvo geri vaikai, tebūnie palaimintos jų širdys, ir gerų vaikų vaikai" (I.333–334). Iš šios ištraukos, kaip ir iš Megės šnekos apie garlaivį, suvokiame, kad nežinojimo molai supilami apsisaugoti nuo grėsmės, kurią kelia išorinis pasaulis, kad tam tikros tiesos žinojimas ne tik kad yra neduotas, bet jo aktyviai atsisakoma dėl palaimos. (Mat Adamo *duktė* negimė Edene, o „gerų vaikų vaikai" kaip tik dėl to, kad yra vaikai, privalo turėti ryšį su gimtąja nuodėme).

Megės gyvenime išaušo diena, kai – galėtume nutuokti – jai ima darytis sunku laikytis savo idealo. Kalbant aiškiau, ji ištekėjo. Nusprendė tapti moterimi ir iš tėvo namų persikelti pas vyrą. Galima nutuokti, kad šis metas taps konfliktuojančių įsipareigojimų metu. Galima įsivaizduoti, kad tokio reiklaus tėvo dukteriai, juolab dukteriai, kuri didžiąją savo vaikystės ir paauglystės dalį tėvui buvo vienintelė pakeleivė, draugė bei partnerė, tai bus skausmingo atotrūkio nuo praeities saitų ir įsipareigojimų metas. Tapti atskirai gyvenančia, savarankiška moterimi, Princo žmona – šitai, aišku, šiai moteriai sukels skausmo. Net jeigu, pasak Fanės, natūralūs saitai „gali būti stiprūs ir kartu neužkirsti kelio kitiems stipriems dalykams" (I.395), vis dėlto šio ypatingo kraujo ryšio prigimtis, ne mažiau stipri negu santuoka, tikrai kelia reikalavimų, kurie trukdo mylėti kitą žmogų[4]. Bet Megę taip graužia sąžinė, ji jaučiasi tokia kalta dėl kitiems sukelto skausmo, jog visiškai nebesugeba imtis darbo, kurio reikalauja šis atsiskyrimas. Taigi sumani Megės vaizduotė padaro atradimą, jog kiekviename meilių arba vertybių konflikte, dedant tam tikras teisingas pastangas, galima pasiekti iš pažiūros nekaltą nuoseklumą ir harmoniją – net „tą idealų nuoseklumą, nuo kurio beveik kaskart priklausė jos dorovinis komfortas". Kokia ši strategija? Mums sakoma: „Siekiant išlikti nuosekliai,

[3] Itono skveras, griežtos struktūros, nekaltai baltas, „pagarbumo sinonimas" net prieš Jameso laikus (Susan Jenkins, *Landlords of London* [London, 1975] 82), šiai porai simbolizuoja pasitraukimą nuo pasaulietiško sudėtingumo: „Pasaulis pagal dar vieną nuostabią jų užgaidą apėmė Portlando aikštę, neįtraukiant nieko panašaus į Itono skverą" (I.320). Taip pat įsidėmėtina, jog iš pradžių, puošdama interjerą, Megė stengiasi padaryti namus Portlande tokius, kad jie įkūnytų jos dorovinę ambiciją: „ji vis suko ratu, perstatinėjo baldus, kaip visuomet – tam tikra prasme liudydama tobulus smulkius asmeninius procesus. Išskirtinė jos savybė visuomet buvusi ta, kad *rasdavai* ją pasiruošusią visiems atvejams, visus galus laikančią savo rankose, neatskleidžiančią bendrininkų, pašalinusią nesaikingumus. Iššluota, iščiustyta ir prabangi, bet kartu daugiau ar mažiau užgriozdinta ir apkrauta puošmenomis aplinka atspindėjo jos mažą ramią aistrą tvarkai ir simetrijai, daiktams, pristumtiems prie sienos ir net bylojo apie jos amerikietiško kraujo ryšius su Naujosios Anglijos senelėmis, iki blizgesio šluostančiomis dulkes" (II.152).

[4] Plg. Sigmund Freud, *Three Essays on Sexuality* (1905), *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. and ed. J. Strachey (London, 1953–1972) VII, 207–243.

jai visada pavykdavo daugiau ar mažiau susiaurinti savo mažąją sąvoką" (II.6). Šis silogizmo logikos įvaizdis, manyčiau, reiškia, jog, norint išspręsti įsipareigojimų konfliktą, visada patartina perrašyti pagrindinę praktinio silogizmo prielaidą, kad mažoji sąvoka neapimtų visos viduriniosios sąvokos. Vietoj „visi B yra A" dabar daugiausia turėsime „kai kurie B yra A". Naudodamasi šia išmone, Megė gali padaryti, kad tam tikroje situacijoje nebebūtų taikoma tam tikra galimai neparanki vertybinė sąvoka. Ji išsaugo komforto pojūtį ir nuoseklumą; nuoseklumą išsaugo, „supaprastindama" savo pasaulį ir net, Princo pastebėjimu, savo būdą (I.322). Mūsų aptariamu atveju išryškėjusį konfliktą tarp vedybinės meilės ir dukters pareigos ji išsprendžia, „susiaurindama" santuokos reikalavimus, tekėdama taip, kad ir toliau galėtų priklausyti tėvui „nepasidalijusi" (I.323).

Taigi nuosekliai taikoma pradinė nuostata laikytis visų pareigų ir puoselėti kiekvieną vertybę keistai baigiasi pastanga sumažinti, susiaurinti, pakeisti vertybes taip, kad šios atitiktų nuoseklumo reikalavimus. Visi principai, kurie akivaizdžiai gali kirstis su jos pirmine pareiga tėvui – pareiga, kuri šiai gerai dukteriai sutampa su pačia dorove, – gali būti pateisinami tik tiek, kiek dera su tėvo reikalavimais, kiek jis jiems pritaria, anot jos pačios ir jos tėvo, tik tiek, kiek yra „aptakūs", o ne kampuoti, harmoningi, o ne rėžiantys ausį[5]. Megės įsivaizdavimu, ji ir jos tėvas drauge sėdi valtyje ir plaukia tolyn nuo „prabangios painiavos" (II.255).

Megės polinkis į dorovinį paprastumą turi nerimą keliančių pasekmių. Pirma akivaizdi pasekmė – Megė vengia arba slopina savo, suaugusios moters, seksualumą. Jeigu ji sau leistų subręsti ir visapusiškai patirti santuoką, akimoju susidurtų su komplikacijomis ir galimybe nutraukti santykius. Megė ir jos tėvas nebebus „nedalomi". Todėl, tariamai bręsdama, ji vis labiau ugdosi androgininę ir net asketišką asmenybę. „Nepaprastai *tyra*... savo dailumu" (I.9), ji apibūdinama net kaip „pabrėžtinai mandagi". Jos tėvas prisimena, kaip „kartą jo akivaizdoje kažkas familiariai jai pasakė, jog ji panaši į vienuolę. Megė atsakė, kad jai malonu tai girdėti ir kad tikrai stengsis tokia būti" (I.188). Vėliau ji palyginama su „kokio nors šventojo atvaizdu procesijoje"; anot Fanės, jos būdas esąs panašus į „tą sidabrinį Šventojo Tėvo pašventintą kryželį, kurį man sykį rodei ir kurį paslėpusi nešioji prigludusį prie kūno" (II.112). Šį apgalvotą Megės moteriškumo slopinimą akivaizdžiai palaiko tėvas, kuris moteriškumą sieja su silpnumu, nuomonės neturėjimu ir negebėjimu nuoširdžiai draugauti, bet, antra vertus, dukterį laiko geriausia savo dvasinių nuotykių drauge. Jis yra intelektualus ir meniškas pirmasis kolonistas, naująjį pasaulį atrandantis Kortesas. Teiraudamasis savęs, ar jo žmona galėtų jį lydėti šiame nuotykyje, jis bemat padaro išvadą, kad tai visiškai netinka moteriai (ar bent jo paties visuomeninės klasės moteriai): „Manyčiau,

[5] Žr. I.135–138, ypač: „Žvelgiant atgal, nebūta jokio matomo perėjimo, jokio priverstinio taikymosi" (I.135). „O jei jis būtų buvęs kampuotas – kas galėtų pasakyti, kas tuomet būtų įvykę" (I.137). Adamas Princo „aptakumą" sieja su teiginiu, jog „bendrame gyvenime tu grynas ir tobulas krištolas" (I.138).

jokia tikra dama nebuvo Korteso palydovė: ponas Ververis priėjo šią išvadą, ištyręs šį istorinį faktą" (I.143).

Taigi tapti „tikra dama", vadinasi, palikti savo tėvą, sužeisti jį nustojant būti visų jo žygių drauge. Manau, kad kaip tik šis dorovinis reikalavimas, o ne kokia nors neaiški mergaitiška baimė verčia Megę netgi santuokoje su vyru, kuriam jaučia stiprų potraukį, taip slopinti savo moteriškas reakcijas, jog Fanė gali tvirtai ir – numanome – teisingai pareikšti, kad ji niekada iš tikrųjų „neturėjusi" Princo (I.384)[6]. Jamesas patvirtina šį sąryšį, lytinei aistrai ir doroviniam konfliktui ar painiavai – dažnai ir vienam, ir kitam vienu metu – nusakyti naudodamas vandens įvaizdžius. Jau stebėjome „vandeniui nelaidų" Megės garlaivį, apsaugotą nuo žalos ar smurto, ir ponios Verver valtį, saugiai plaukiančią nuo painiavos. Dabar galime pabrėžti, jog pirmąjį įvaizdį Megė glaudžiai sieja su prisipažinimu, kad ji neatsiliepianti į savo vyro „ypatingą savastį"; antruoju atveju painiava, nuo kurios, Megės įsivaizdavimu, tėvas ir duktė plaukiantys šalin – tai „vyrai ir žmonos", kurie „pernelyg įkaitino orą" (II.255). Megė šioje vietoje net teiraujasi savęs: „Kodėl... jie negalėtų visada, kol gyvena drauge, gyventi valtyje? Iškėlusi šį klausimą, ji pajunta raminantį galimybės dvelksmą – nuo šiolei jiems reikia vienam kitą *pažinti* per nevedybinius santykius". Lytiškumas suprantamas ir kaip konflikto pagrindas, pavojus, kad skriauda pažeis dorovinį saugumą, todėl jo bijomasi. Megės vandens baimė išreiškia šių dviejų atsisakymų ryšį – lygiai kaip ištraukoje, kurioje Princas ir Šarlotė atnaujina savo santykius, patvinimo įvaizdžiai (susieti su ištrūkimu iš uždaro rato, su šio pralaužimu) žymi ir jųdviejų abipusę lytinę trauką, ir dorovinės kaltės pripažinimą: „Tuomet šis nepralaidus ratas tarsi ankšta sąsmauka, už kurios plyti jūra, staiga pralūžo, sudužo, pasitraukė iš kelio, ištirpo ir sumišo. Jų lūpos šaukėsi lūpų, kvietimas – atsako, o atsakas – kvietimo; su įniršiu, kurį jau kitą akimirką tarytum atodūsis pakeitė visų ilgiausia spengianti tyla, jiedu aistringai užantspaudavo savo įžadus" (I.312)[7]. Šis noras išsiveržti iš nepralaidaus harmonijos rato, surizikuoti išplaukti į vandenyną ir yra tai, ko, kaip žinome, Megė ligi šiol stokojo. Kalbant apie jos tėvą, kuris vengė tiek dorovinės kaltės, tiek visuminio lytinio gyvenimo, mums pasakojama nedangstant, kad viso to pasekmė – fizinė impotencija gyvenant su nauja žmona[8]. Megės atveju šitai

[6] Žr. I.398, kur Fanė kalba apie Adamą: „Bet reikalo esmė yra kaip tik ta, kad dveji Šarlotės metai kaip tyčia ir yra tai, ko jis tikrai – arba, kaip tu pasakytum, nedalomai – nėra turėjęs", o Bobas atsako: „Ar pagal tavo teoriją tai daugiau negu ketveri Princo metai, kuriuos Megė „tikrai arba nedalomai" yra turėjusi? Norint paaiškinti tą vidinę jos nekaltybę, kuri mus taip žavi, prireikia visko, ko ji nėra turėjusi..."

[7] Tiek Leonas Edelis savo biografijoje (*The Master* [New York, 1917], 222–223), tiek Stephenas Spenderis savo apybraižoje apie romaną iškelia mintį, jog šioje ištraukoje Jamesas fizinio artumo faktą naujai pripažįsta. Spenderis rašo, kad autorių regime kaip „žmogų, kuris visa savo esybe, įveikęs savyje didžiulę kliūtį, pripažįsta žmonių meilės *idėją*" (cit. iš Edel, p. 222–223).

[8] Žr. I.307, kur Šarlotė sako, kad dabar ji žinanti, jog su Adamu niekada nesusilauksianti vaikų, ir įsitikinusi tvirtina, jog tai ne jos kaltė. (Darau prielaidą, kad tokia įsitikinusi tuo metu ji galėtų būti, tik jeigu priežastis būtų Adamo impotencija arba nenoras, bet ne nevaisingumas.)

yra ne taip aišku ir ne taip svarbu; kad ir kas vyktų fiziniame lygmenyje, mums aišku, jog vaizduotėje ir jausmuose į atskirą lytinį savo vyro buvimą ji nesugeba atsiliepti kaip atskira suaugusi moteris. Jos nekaltybė vis dar nepaliesta, niekas nesugadinta. „Ji sugebėjo ištekėti, nenutraukdama, kaip mėgdavo sakyti, ryšio su savo praeitimi" (II.5)[9].

Kita Megės nekaltybės pasekmė – tai akivaizdus negebėjimas jokioje gyvenimo srityje išvysti verčių, įskaitant žmones, kurios randasi kaip saviti, neprastinami tikslai. Kiekvienu atveju tos vertės apvalinamos, pritaikomos, nepripažįstamos tiek, kiek jų reikalavimai kertasi su kitais reikalavimais. Bet taip traktuoti asmenis – tuos nepaklusnius, nepataisomai „kampuotus" objektus – tai akivaizdžiai tam tikru būdu jų nepaisyti. Pirma, nepaisoma to, ką Megė vadina savo vyro „nežinoma kiekybe, [jo] ypatinga savastimi" (I.9). Ji netgi sako jam: „Galbūt tu nesi visiškai neprilygstamas" (I.12). O pateikdama gerai žinomą pagodos įvaizdį „Antros dalies" pradžioje, ji pirmąkart prasitaria, jog ją stebinanti jos pačios situacija ir tai, koks reikšmingas Princo dalyvavimas jos gyvenime. Ji pirmąkart užsimano pažvelgti į tą keistą bokšto pavidalo objektą, kuris taip seniai stovi jos sodo viduryje ir į kurį „nėra jokių durų iš čia pat esančio jos sodo" (II.4). Nenuostabu, kad šioje vietoje ji taip pat pradeda suprasti, kad dorovinė vaizduotė yra veikiau kaip sandėlis, pilnas neišrūšiuotų „sujauktų objektų", „maišatis beverčių daiktų, tinkamų, netinkamų", suverstų krūvon, anapus užrakintų durų. „Šitaip ji ir šalindavo daiktus sau iš kelio" (II.14).

Į Megės sandėlį keliauja ne tik kokybinis asmens neprilygstamumas, bet ir, pridurtina, asmens *atskirumas*, kiekvieno asmens ir kiekvieno tikslo vertė kaip savitas dalykas, skelbiantis sau būdingus reikalavimus. Tristano meilės istorijoje, kurios šlovinamą krištolinį meilės paprastumą Jamesas, labai tikėtina, turėjo omenyje[10], įsimy-

[9] Plg. Freud, *Three Essays*, 227: „Kiekviename raidos etape, kuriuos visi turėtų pagal teisybę pereiti, kai kurie žmonės sustoja, taigi esama tokių, kurie niekada neįveikia savo tėvų autoriteto, savo jausminį ryšį su jais susilpnina tik labai nežymiai arba visai jo nesusilpnina. Daugiausia tai mergaitės, kurios, didžiam tėvų malonumui, savo vaikiška meile pasižymi ir gerokai po lytinės brandos. Tatai reikšmingas dalykas, nes kaip tik šios mergaitės vėliau santuokoje nesugeba suteikti savo vyrams to, kas jiems priklauso; jos būna šaltos, lytiškai nejautrios žmonos".

[10] Pats auksinis dubuo primena dubenį, kurį Jurgis I padovanojo Lambų šeimos naujagimiui. Šis įvykis Jamesui paliko stiprų įspūdį, 1902-aisiais lankantis Sasekse (žr. Edel, p. 209). Be abejonės, esama užuominų ir apie Koheleto 12:6–7 („kol bus nutrauktas sidabro siūlas ir sudaužytas aukso dubuo... Dulkės sugrįš į žemę, kur kadaise jos ir buvo, o gyvybės alsavimas – pas Dievą, kuris jį davė" (*Biblija, arba Šventasis Raštas*, Senasis Testamentas, iš hebrajų, aramėjų ir graikų kalbų vertė Antanas Rubšys, Naujasis Testamentas, iš graikų kalbos vertė Česlovas Kavaliauskas, 3-iasis patais. ir papild. ekumen. leid. Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija, 2005, p. 1040–1041. – *Vert. past.*), taip pat Blake'o „Ar galima išmintį laikyti sidabro lazdoje, / Ar meilę – aukso dubenyje". Tačiau šie tekstai nepaaiškina fakto, jog dubuo yra krištolinis, taip pat nepaaiškina kitur daromų pakartotinių užuominų apie tobulą krištolo paprastumą; visai galimas daiktas, kad čia girdime užuominą apie gerai žinomą šios didžios meilės legendos simbolizmą. (Dėl kitų sudėtingo dubens simbolizmo aspektų žr. Quentin Anderson *The American Henry James* [New Brunswick, N.J., 1957].)

lėjėlių puoselėjamas paprastumas neleidžia jiems išvysti, kad kiekviena ištikimybė ir kiekviena vertė skiriasi nuo visų kitų ir kad gali su šiomis konfliktuoti; lygiai taip Megė regi tik aptakumą, kur tikrame gyvenime esama kampuotumo, ir, vadinasi, nepastebi ypatingų kiekvienos atskiros vertės reikalavimų. Šitai stebėtinai tinka net jos meilei savo tėvui, kaip matome iš trumpo įspėjamojo epizodo romano pradžioje. Grįžusi iš bažnyčios, Megė randa savo tėvą, užgultą ponios Rans, įkyruolės, norinčios už jo tekėti. Pirmą kartą Megė ima suvokti, kad jos pačios santuoka Adamui *pradeda* reikšti išsiskyrimo ir būsimų draugių priekabiavimo skausmą. Keista, bet ši mintis jai staiga padeda – irgi pirmą kartą – suvokti savo tėvą kaip atskirą asmenį: „Jis buvo jos mintyse, tam tikra prasme jis buvo net jos rankose – kaip kitas žmogus, tai yra visiškai kitoks nei tas, kuris visuomet buvęs tik giliai jos širdyje ir jos gyvenime; pernelyg giliai, jeigu galima taip pasakyti, kad jį būtų galima išlaisvinti, atskirti ar priešpriešinti, trumpai tariant, pateikti objektyviai" (I.155). Dorovinis objektyvumas asmens vertės atžvilgiu (arba, tarkim, visų kitų šaltinių, keliančių dorovinių reikalavimų, atžvilgiu) akivaizdžiai reikalauja gebėjimo suprasti tą vertę kaip atskirą; šitai savo ruožu reikalauja suprasti tą vertę ne kaip esmingą nekaltos harmonijos dalį, bet kaip vertybę, kurią galima palyginti arba priešpriešinti kitoms vertybėms, kurių reikalavimai gali konfliktuoti su kitais reikalavimais. Ironiška, kad tėvo įstatymą paversdama pasaulio, kuriame nesama skriaudų, norma Megė nesugebėjo [tėvo] suprasti. Tik gerokai vėliau ji ima šitai suvokti; paskesnis jos poelgis – išspręsti konfliktą ir atkurti harmoniją, atiduodant Šarlotę jam į žmonas. Tačiau iš šio epizodo *mes* įsisąmoniname, kad Megės manevrai yra apgaulingi ir neteisingi. Suprantame, kad gėrio, tai yra vertės pažinimas pasaulyje reikalauja pažinti blogį, tai yra galimą konfliktą, netvarką, sąlygišką būtinybę laužyti arba žaloti. Nesuvalgiusi šio vaisiaus Megė tėra vaikas, nepažįstantis taip pat ir gėrio vertės.

Dabar galime įvertinti vieną keisčiausių ir ryškiausių Jameso paveikslo ypatybių, paveikslo, kuriame vaizduojama ši idealistinė amerikiečių pora: įsišaknijusį tiek tėvo, tiek dukters polinkį savo vaizduotėje ir svarstymuose žmones lyginti su dailiai *objets d'art*. Šis dalykas Jameso kūrinyje ypač pabrėžiamas. Vienas ženkliausių autoriaus įsikišimų į pasakojimą, daugiausia pateikiamų kaip vieno ar kito veikėjo minčių srautas, prasideda žodžiais: „Tikriausiai niekas taip keistai mūsų nepaveiks, jeigu turėsime laiko pasigilinti, kaip šis to paties vertybinio mato taikymas tokiems skirtingiems nuosavybės pavyzdžiams, kaip, tarkim, persiški kilimai ir naujai įsigytas žmogus" (I.196). Bet kaip tik taip vertinama pirmosiomis susitikimo su Mege akimirkomis, jai savo vyrą vadinant „retenybe, gražiu objektu, brangiu objektu... Tu esi tai, ką jie vadina *morceau de musée*" (I.12). Mes, žinoma, patys esame kviečiami skirti pakankamai laiko šiam klausimui išgvildenti.

Greitai suvokiame, jog šis palinkimas estetizuoti asmenis reiškia visai ne tai, kad Ververiai nepaiso dorovės arba dorovę tapatina su estetika. Tiesą sakant, visi sutinka, kad Ververiai išsiskiria savo aštriu *doroviniu* pojūčiu, netgi griežtu moralizmu. Greičiau yra taip, kad ypatingą dorovinį jų siekį, kuris pabrėžia nepriekaištingą gyvenimą, o dėl šio ir nuoseklumą bei harmoniją, geriausiai palaiko toks požiūris į žmones, kuris linkęs [tų žmonių] savybes lyginti su tam tikromis iškiliomis meno

kūrinių savybėmis. Meno kūriniai yra brangūs, aukštos vertės objektai. Ir vis dėlto meno kūriniams skiriamas dėmesys turi ypatybę skleistis lygiai ir harmoningai. Lankydamasi muziejuje, su tinkama pagarba ir jautrumu galiu apžvelgti daugybę dailių objektų. Galiu atsiduoti tai vienam, tai kitam, nemanydama, kad objektai mano meilei ir rūpestingumui kelia konfliktuojančių reikalavimų. Jeigu vienądien, būdama muziejuje, visą laiką spoksau į Turnerio darbus, neprasikalstu prieš Blake'o darbus kitame kambaryje; taip pat nepaminu savo pareigos Bartokui, rodydama meilų dėmesį Hindemithui. Gyventi su meno kūriniais – tai gyventi pasaulyje, kuris labai turtingas verčių, be didelės rizikos tapti neištikimai, nelojaliai arba nepatiriant konfliktų, kurie sukeltų šias būsenas. Tokia ir yra sumani Ververių mintis: dorovinis gyvenimas irgi gali būti nepriekaištingas ir nesusitepęs prievarta, kupinas verčių, jeigu tik žmones galima padaryti panašius į estetinius objektus, daiktus, kuriems galerijoje rodomas nekaltas dėmesys. Ponas Ververis estetizuoja Šarlotę, o su tuo glaudžiai siejasi pageidavimas „kai kurių minčių, slypinčių gaivios nakties, kuriai padvelkus neatitikimai leistųsi sulydomi, platybėse“ (I.205–206). Ši mintis – kad norėdamas atkurti bendrą harmoniją, jis turėtų vesti Šarlotę – Ververiui topteli kaip tyčia tą akimirką, kai išvysta brangias damaskiškas plyteles „vieną po kitos, ak, taip švelniai išvyniojamas ir ištraukiamas“, kol „jos visiškai tobulai sugula, visos harmoningos, keliančios pagarbą, didingai išpuoštos“ (I.215). Be abejonės, ponas Ververis, gyvendamas savo žmogiškąjį gyvenimą, geidžia kaip tik šios šlovingos estetinių objektų tvarkos ir harmonijos (visos plytelės guli greta viena kitos, tarpusavyje nesivaržo; reikalavimą kiekvienai jų skirti švelnaus dėmesio galima tiksliai patenkinti); ir geisdamas, pasinaudoja santuoka, kad iš Šarlotės padarytų dailiausią visų kūrinių. Megės atveju nuostabioji mintis yra ta, kad vyrą, kuris primena „dailų kūrinį“, galima supakuoti ir išpakuoti, sandėliuoti ir ištraukti parodyti arba, jeigu pasidarytų per „didelis“, išsiųsti į Amerikos didmiestį „palaidoti“ (I.14); nei vienu iš šių atvejų [kūrinio] buvimas nevaržys kolekcininko mąstymo ir neardys muziejaus harmonijos arba gyvenimo, paliudijančio retas kolekcininko suvokimo galias[11].

Taigi trumpai kalbant, pradėjome, turėdami kilnų ir garbingą dorovinį idealą – ne tik vaikišką mergaitės svają, bet ir asmeninio elgesio bei asmeninio teisingumo vaizdą, kuris giliai įsišaknijęs visos mūsų kultūros dorovinėje tradicijoje. (Kad šis moralizmo ir perdėto paprastumo suplakimas šiame romane priskiriamas amerikiečiams veikėjams – šitai nėra atsitiktinis dalykas; kaip ir tai, kad šie amerikiečiai yra sumanūs meistriškai svarstydami, bet naivūs, atsiliepdami jausmais.) Mums parodoma, jog šis idealas, kai jo griežčiausiai laikomasi iki galo, lemia nepaprastą vertybinį aklumą ir galiausiai atskirą kiekvieno įsipareigojimo ir meilės reikalavimą pajungia harmonijos reikalavimams. O tai, mūsų supratimu, jau *yra* vaikiška mergaitės svaja. [Minėtas idealas] nesireiškia savarankiškai, kadangi būtų skriaudžiami žmonės ir elgiamasi aklai bei žiauriai. (Visai suprantama, kodėl Megė ir jos tėvas, kaip ir kita

[11] Naudinga išnagrinėti daugelį vietų romane, kuriose žmogus giriamas, vartojant estetiškai reikšmingą žodį „puikus“ [ang. *splendid*]. Paprastai išryškėja, kad šitaip vadinant žmogų, šiam atsisakoma parodyti žmonišką švelnumą ir rūpestingumą.

pora, iš tiesų kaltinami neištikimybe ir svetimavimu [I.304] – mat dėl šio vaikiško nenoro nutraukti ryšį arba pajausti kaltę jiedu buvo neištikimi, laužydami santuokinius įsipareigojimus.) [Tas idealas] doroviškai priekaištingas dar tuo požiūriu, kad savo šalininkus įpareigoja sistemingai nepaisyti tam tikrų žmogaus savybių – būtent jo atskirumo ir kokybinio neprilygstamumo, kuriomis, būtų galima manyti, remiasi ypatinga asmeninė žmogaus vertė. Romano dorovinės vizijos vertingumas yra tas, kad romanas, parodydamas griežto moralizmo šaunumą (mat ši paprasta vizija traukia ne tik amerikiečius, bet kažkiek ir kiekvieną pagrindinį romano veikėją), kartu pakerta mūsų pasitikėjimą šiuo idealu, atskleisdamas tokiame nekaltume slypinčią kaltę. Kaip vėliau taria Megė, esama „baisios dalykų maišaties" (II.292).

Romano *The Golden Bowl* pasaulis yra puolęs pasaulis – tai yra pasaulis, kuriame nekaltumo negalima ne tik turėti, bet ir išsaugoti, pasaulis, kuriame vertybės ir meilės patiria tokią visuotinę tarpusavio įtampą, jog nesama jokio saugaus žmogiško lūkesčio gyvenime išlikti tobulai ištikimam visoms toms vertybėms bei meilėms. (Romanas šią idėją išplėtoja asmeninės meilės srityje, bet *The Princess Casamassima* mums parodo, jog Jamesas yra linkęs ją taikyti plačiau, apimdamas neasmeninius įsipareigojimus ir vertybes.) Mūsų, kaip suaugusių žmonių, pirmasis pasirinkimas šiame pasaulyje – tai rinktis įgyvendinti savo asmeninius tikslus, sumokant atsiskyrimo ir atitrūkimo nuo tėvų kainą. Ir niekada negalima tikėtis, kad meilė vyrui nereikalaus dvasinės geriausio draugo ir auklėtojo mirties, kad ištikimybė žmonai nereikalaus žiaurumo buvusiai mylimajai. Natūralu, kad šiame painiame pasaulyje esama geresnių ir blogesnių alternatyvų, tačiau vaikiška atsisakyti suprasti, jog pasaulis išties *yra* toks painus, mat ypatingoji mūsų kaip būtybių, turinčių vertę, padėtis – veikti gamtos pasaulyje. Kaip *What Maisie Knew* pratarmėje rašė Jamesas: „Pačios žmogiškiausios temos – tos, kurios gyvenimo painiavoje atveria glaudų ryšį tarp palaimos ir vargo, tarp dalykų, kurie gelbsti, ir tų, kurie žeidžia, visą laiką viliodamos mus prieš akis šmėkščiojančiu skaisčiu, kietu, tokiu keistu metalų lydiniu, kurio viena pusė yra kažkieno teisumas ir ramybė, o kita – kažkieno skausmas ir neteisumas" (*AN* 143).

Taigi teigiu, kad šis romanas išplėtoja pasaulietišką minties apie gimtąją nuodėmę analogą, parodydamas, jog žmogaus santykis su pasaulio vertybėmis iš pagrindų ir sąlygiškai būtinai yra netobulos ištikimybės, o dėl to kaltės santykis; atskleisdamas, kaip mes patys kaip vertingos ir vertinančios būtybės, varžomos tarpusavyje persipinančių, į pasaulio vertę vedančių kelių, skilinėjame ir daromės ydingi. Kaltė vertės atžvilgiu čia, tegul tiesiogiai ir ne a priori, vis dėlto yra mūsų žmoniškumo ypatybė, kuri šliejasi prie mūsų kaip mūsų padėties gamtoje ir šeimoje ypatybė[12], pasireiškianti anksčiau nei pavieniai pasirinkimai ir suklydimai, kuriuos patiriame konkrečiame

[12] Būtų galima pasiteirauti, ar parodant, kad tam tikri suvaržymai iš esmės priklauso nuo šeimos, kaip ją įprastai suprantame, apskritai kuriuo nors požiūriu parodoma, kad tie suvaržymai yra esminė žmogaus gyvenimo ypatybė. Niekur šis klausimas taip drąsiai nekeliamas, kaip *Valstybėje*, kur išties įrodinėjama, kad patys kebliausi ir labiausiai išplitę mūsų doroviniai konfliktai kyla iš šeimos ir kad juos galima pašalinti, pašalinant šeimą. Bet Platonui taip pat aišku, jog dėl to žmonės, ypač jų įsipareigojimai ir jausmai, turės pasidaryti visiškai kitokie nei visa tai, kas mums buvo žinoma ligi šiol.

gyvenime. Princas apie krištolą pasako: „Jo grožis – tai, kad jis *yra* krištolas. Bet jis nedūžta tik todėl, kad yra kietas". Pagal šią analogiją žmonės, kaip ir aukso dubuo, yra gražūs, bet ne nedūžtantys: jie turi idealų, tačiau šie skyla. Šarlotė apie dubenį teiraujasi: „Jeigu jis toks brangus, kaip čia yra, kad jis toks pigus?" Atsakymą į šį klausimą sužinome iš pasakojimo apie keturių žmonių gyvenimus.

Esu užsiminusi, jog romane aprašoma vienos moters raida. Norėdama būti moterimi, atsiduoti savo vyrui, Megė privalės suprasti save kaip kažką, kas įskilę, netobula, dūžtama, kaip indą su skyle, per kurią gali pratekėti vanduo, kaip garlaivio skyrių, kuris nebėra sandarus. Vėliau, kintant jos suvokimui, Megė išties supras save kaip namą, kuris nėra visiškai uždaras [gamtos] pradams: „Pro langinių plyšelius aplink save ji matė rūstų gamtos žvilgsnį" (II.303). Gamtos pasaulyje Megė regi Šarlotės kančią, kurią sukėlė jos pačios elgesys. Megės kaltė pateko į jos pačios akiratį.

Antroji romano pusė – tai pasakojimas, kaip Megė pradeda pažinti savo puolusį pasaulį. Anot jos, pradėti *gyventi* (žr. I.385–386) – tai pradėti suprasti, jog pasaulyje prasmingas įsipareigojimas mylėti gali reikalauti paaukoti savo pačios dorovinį tyrumą. Norėdama susigrąžinti savo vyrą, ji privalanti nuskriausti Šarlotę. Puikiai žinome, kaip žino pati Megė, jog Šarlotės nusikaltimas nė lašelio neapvalo ar nenuplauna pačios Megės žiaurumo ir nesąžiningumo Šarlotės atžvilgiu. Megės meilė, skirtingai negu Tristano mylimosios, privalo misti klasta ir išdavyste, reikalauja sulaužyti dorovės taisykles ir išeiti iš patogiojo sodo.

Būtų svarbu ir žavu pagvildenti šios plėtotės smulkmenas: pavyzdžiui, kaip čia, kaip ir anksčiau, vandens įvaizdžiuose siejasi akistata su konfliktu ir moteriška akistata su seksualumu Megei keleivei virstant Mege plaukike[13]; kaip ji ima suprasti, kad žmonių ir objektų vertę iš dalies sudaranti jų sukeliama rizika patirti skausmą ir priešinimąsi, kad „kiekviena giluminė aistra nešanti ir sopulių, ir džiaugsmų ir kad vertingiausiai ją įsisąmoniname per jos teikiamą skausmą bei nerimą" (II.7); kaip išėjimas iš Edeno podraug sudaro galimybę išgyventi tam tikrus dorovinius jausmus, kurie sode buvo nežinomi – tarp jų gėdą, pavydą, švelnumą ir pagarbą; kaip kadaise regėjusi tik aiškius, puikius objektus, dabar, gyvendama žmonių pasaulyje, Megė mokosi būti „šešėlių šeimininke" (II.142), subtilybių ir painiavos skaitytoja. (Edene nesama knygų.)[14]

Tačiau nors čia negalime gilintis į visa tai, privalome įsidėmėti, jog šie nauji suvokimo ir reagavimo lygmenys, klostantis įvykiams, mums ir Megei ima keistai prilygti ne tiek netobulam gyvenimui, kiek naujam tobulėjimui. Kaip visada priekabiai reikli ir idealistiška Megė surandą būdą, kaip *šiame* puolusiame pasaulyje išlikti puikiu

[13] Pavyzdžiui, žr. II.42–43, II.263; plg., kaip aprašoma Fanė I.365–379. Verta įsidėmėti, jog tarpsnyje, kai Megė „pradeda gyventi" žmonių pasaulyje, dažnai ji skiria sau šiuos įvaizdžius, susijusius su gimimu arba noru gimti. Žr. Freud, *The Interpretation of Dreams* (1900), *Standard Edition* V, chap. 6, sect. E.

[14] Šiuo požiūriu buvo naudinga perskaityti pirmuosius „Pradžios knygos" skyrius iš Andrew Martin, „The Genesis of Ignorance: Nescience and Omniscience in the Garden of Eden," *Philosophy and Literature* 5 (1981) 3–20.

tyru ir nedūžtamu daiktu, „kietu... kaip mažas smailus deimantukas" (II.145). (Budrūs skaitytojai bus pastebėję, jog citatos, kuriomis pradėjome šį straipsnį, paimtos ne iš pirmųjų romano skyrių ir ne iš šių skyrių pabaigos, bet iš daug toliau, kur Megė svarstanti jau naujesniu ir rizikingesniu būdu.) Naująjį idealą galėtume apibūdinti taip: suprask aiškiai ir labai sumaniai. Atsiliepk su virpančia gyvos aktyvios vaizduotės simpatija. Jeigu esama konfliktų, priimk juos sąžiningai ir gerai suvok. Išorinius poelgius rinkis kiek įmanydama stropiau, tačiau kiekvieną akimirką prisimink bendresnes vaizduotės ir jausmų pareigas. Jeigu taip reikalauja meilė savo vyrui, užgauk Šarlotę ir pameluok jai, daryk šiuos žiaurius dalykus, rinkis, kas geriau. Bet visą tą laiką nesiliauk visapusiškai galvojusi apie Šarlotės skausmą bei vaizduote ir jausmais išgyvenk visą savo kaltės naštą kaip ano skausmo priežastį. Jeigu gyvenimas yra tragedija (žr. II.311–312), suprask tai; atsiliepk į tą faktą su gailesčiu kitiems ir baime dėl savęs. Niekada nė akimirką neužsimerk ir neužgniaužk savo jausmų. Šį idealą Jamesas apibendrina romano *The Princess Casamassima* pratarmėje posakiu „subtiliai žinoti ir dosniai atsakyti"; niekur minėtas idealas nėra taip tinkamai ir išsamiai įkūnytas, kaip ilgoje ištraukoje, kurioje Megė svarsto, gyvai įsivaizduodama tylią Šarlotės kančią, ir nusprendžia paraginti savo vyrą darsyk pasišnekėti su Šarlote prieš šiai išvykstant (II.327–331). Čia pajuntame, kaip ypatingas Megės jautrumas meilės ir draugystės vertybėms, kurioms ji pati nusižengianti, atperka ir perkeičia jos žiaurų poelgį. Iš būtinybės elgdamasi blogai, ji bent prisiima sąmoningą kaltę dėl to blogio ir per savo kaltės suvokimą atsiskleidžia kaip žmogus, kuriam blogis yra šlykštus. Nenuostabu, kad Megė nekart save įsivaizduoja kaip pasiaukojančią, prisiimančią padėties skausmą ir kaltę dėl subtilaus savo sąmoningumo ir atsakingumo. Ši mintis prisiimti kaltę dėl meilės tampa akivaizdžiu pagrindu lyginti Megę su senovės graikų religijos atpirkimo ožiu, kuris išgelbsti bendruomenę, perimdamas jos susiteršimą (II.234), ir taip pat su Kristumi, kuris prisiėmė pasaulio nuodėmes (II.112). Megės atveju skirtumas tas, kad ji užsikrauna šio pasaulio nuodėmės naštą, ne išeidama į tremtį arba mirdama, bet nusidėdama ir suprasdama, jog nusideda, ir iš meilės priimdama savo netobulumą.

Bet artėjant pabaigai, mums kelia nerimą suvokimas, jog galų gale šitai yra naujas kelias į nekaltumą. Mums kelia nerimą tai, kad Megė lyginasi su deimantu, kampuotesniu už pirmykštį krištolą, tačiau dar kietesniu[15]. Stebime, kaip ji vis dar mėgsta šnekėti apie dorovinius absoliutus: „privačiai ji vartodavo žodį „tobulas" (II.359). Megė pakeitė ne tiek dorovines kategorijas, kiek dalykų, kuriems taikė šiuos mėgstamus žodžius, išdėstymo tvarką; ne tiek pripažino savo viduje esantį blogį, kiek išvydo naują būdą, kaip (viduje) būti nedūžtamai ir nekaltai. Buvome raginami sergėtis nedūžtamumo ir tobulumo sumanymų, taigi mums įdomu, ar naujasis Megės idealas nėra įskilęs.

[15] Plg., kaip Adamas naudoja deimanto įvaizdį kampuotumui, kurio neva stingantis Amerigas, nusakyti: „Iš čia galiu matyti juos visus – kiekvieną skyrium išsišovusį – visus architektūrinius išskaldytus deimantus, kurie būtų braižę minkštesnes žmogaus puses. Jeigu žmogų būtų braižę deimantai (be abejonės, jei apskritai galėjo braižyti, tai pačiu dailiausiu būdu), iš žmogaus būtų likusi susmulkinta krūvelė" (I.138)

Ir dabar šitaip mąstant mums turėtų topteleti, jog sprendžiant iš paskutinės romano scenos, Megė, besiruošianti paskutiniam išsiskyrimui su Šarlote ir savo tėvu bei paskutinei akistatai su Amerigu, iš tikrųjų dar nėra suvalgiusi vaisiaus nuo gėrio ir blogio pažinimo medžio. Prieš pat pabaigą tas vaisius vis dar kaba priešais ją, „aukso vaisius, šviečiantis iš tolo" (II.367). Taigi naujasis dorovinis idealas iš tikrųjų negalėjo būti anas suvalgytas vaisius, o Megė iki pat pabaigos tam tikru reikšmingu požiūriu tebelieka nekalta, nors ir jautresnė bei moteriškesnė negu anksčiau.

Taigi ko Megė per savo nekaltumą nesugeba pripažinti ir ar paskutiniame epizode galėtume aptikti tai, kas mums paaiškintų, kodėl čia ir tiktai čia Jamesas ją vaizduoja netenkančią tyrumo? Jos paskutiniame susitikime su Adamu ir Šarlote pastebime kai kuriuos reikšmingus ženklus. Pakartotinai išnyra estetiniai žmonių įvaizdžiai ir jų daugėja. Šnekama apie „baldus, kurių toks epizodas reikalauja estetiniu požiūriu" (II.360); šnekama apie tuščią namą, iš kurio „išgabenta pusė geriausių daiktų" (II.362). Svarbiausia, ryškiai estetizuota Šarlotė kaip „nepalyginama", „pernelyg puiki". Esame verčiami teirautis, kodėl, triumfavus naujajam idealiajam Megės dorumui, ji turėtų ir vėl griebtis senojo nekaltumo metodų – kodėl, iš širdies gelmių atsiliepusi į Šarlotės vienatvę ir skausmą ir paraginusi Amerigą žengti savo pėdomis, ji staiga turėtų slėptis už šių senų atsisakymų. Atsakymas ima ryškėti kartu su klausimu; imame nujausti atradimą, kuriam Jamesas mus ruošia.

Amerigas atsisako Šarlotę ne tik mylėti, bet ir atjausti bei matyti. Atsisako suprasti jos skausmą; leidžia šiam likti per atstumą, priimdamas Šarlotę kaip „karališkąjį asmenį", o ne kaip moterį, kuri savo gyvenimą tvarko iš aistros jam. Dabar imame suprasti, jog Megė klydo, manydama, kad galėjo, turėjo būti kitaip. Amerigo meilės Megei reikalavimai aiškaus matymo bei dosnaus jautrumo prabangą iš tikrųjų darys negalimą. Deramai mylėdamas vieną moterį, jis negali visąlaik būti kamuojamas minčių apie kitą. Taigi jis būtinai privalo kitą vyti šalin, nuskriausdamas ją ne tik poelgiais, kaip tai daro Megė, bet ir savo paties vaizduotės bei regėjimo gelmėse. Tai, ko reikalauja mūsų naujasis supratimo idealas, ne visada derinasi su tinkamu mūsų įsipareigojimų vykdymu, mat kai kurios meilės yra išskirtinės ir reikalauja, kad apaktume kitais požiūriais. Užuot „subtiliai žinojus ir dosniai atsakius", iš tikrųjų mums gali reikėti tapti įsimylėjėliais, baisingai nejautriais ir nerūpestingais kitų, nesuderinamų reikalavimų atžvilgiu. Vien tai, kad į ką nors be galo įsitraukiama, priverčia apakti. Tokia yra akimirka, kai Megė pagaliau paragauja „aukso vaisiaus": ir vienoje, ir kitoje pusėje meilės triumfą maitina nesupratingumas.

> – Argi ji ne pernelyg puiki? – tarė ji lyg niekur nieko, šiais žodžiais norėdama ir paaiškinti, ir padėti tašką.
>
> – Ak, puiki! – atsakė jis ir priėjo prie jos.
>
> – Matai, šitaip mes padedam, – pridūrė ji, dar labiau pabrėždama savo tiesą.
>
> Todėl jis ir liko stovėti priešais ją, priimdamas – ar stengdamasis priimti – visa, ką ji taip nuostabiai davė. Jis pernelyg aiškiai stengėsi jai įtikti – priimti ją tokią, kokia ji esanti; tačiau būdamas taip arti jos, akis į akį, apkabinęs ją per pečius, apglėbęs ją visą, dabar jis tegalėjo atsiliepti aidu: „Matau? Aš nieko

> nematau, išskyrus *tave*." Jo akys užsidegė keista liepsna, sakyte sakančia, jog tai tiesa. Tarsi apgailestaudama ir pabūgusi, ji visa savo esybe prigludo jam prie krūtinės. (II.368–369)

Taigi Princas mato tiktai Megę. O Megė, išvydusi šio regėjimo nuoširdumą, į savo pačios matomą Amerigo vaizdą reaguoja kaip į tragediją – „apgailestaudama ir pabūgusi". Mat ji išties supranta, kad jis *iš tikrųjų* mato tiktai ją, kad jiedu kartu jo vaizduotėje lėmė tam tikrą neregėjimą bei negebėjimą jausti ir kad šitai nutiko iš tragiškos būtinybės, dėl reikalavimų, kuriuos kelia jo ištikimybė Megei. Seniau Megė nesuprato, kad pasirinkimas iš tarpusavyje besivaržančių vertybių kada nors galėtų turėti tragiškų pasekmių. Vėliau tai supratusi manė, kad tragedijos herojė savo viduje vis dar gali išvengti tragedijos, į viską dosniai atsiliepdama intelektu ir jausmais. Dabar savo vyre ji regi tikrą, nenusipirktą daiktą, „herojų", kuris nusižengia meilei dėl meilės, kurio neapvaliusi jokia vidinė simpatija, joks aukštesnio sąmoningumo požymis.

Tačiau šią akimirką, stovėdama priešais kyburiuojantį „aukso vaisių", ji taip pat atranda, jog negali žiūrėti į šią tragediją kaip visiškai jautri ir atsakinga žiūrovė, visus suprantanti ir užjaučianti, ir vis dar pažinti meilę, dėl kurios yra pasiaukojusi. Aristotelis įrodinėjo, kad tragedija nuskaidrina vertybes: per „gailestį ir baimę", kuriuos įkvepia tragiški įvykiai, sužinome apie tai, kas mums svarbu, ir mums tampa aiškiau. Tardama paskutinį romano sakinį, Megė pripažįsta, jog akylas gero tragedijos žiūrovo žvilgsnis ir pažinimas savaime esantys vertybės, kurios gamtos pasaulyje gali kirstis su kitomis vertybėmis. Visus suprasti, būti su visais – šitai iš žiūrovo reikalauja meilės siaurumo; atsiduoti meilei – šitai reikalauja sielos akių neištikimybės. Žiūrint reikės jį vertinti; jį vertinant reikės netekti jo aistros pilnatvės. „Taigi ačiū Dievui, – tarė Šarlotė – jeigu *būtų* įskilęs, žinotume!" (I.119) Čia Megė regi anapus savęs, suprasdama, jog meilės dovanos reikalauja švelnumo, kuris pranoksta ir uždengia pažinimą.

Taigi jo labui ji atnašauja paskutinę ir visų didžiausią auką. Ji duoda jam savo regėjimo tyrumą, savo deimantinį kietumą – kaip jis dėl jos atsisakė regėti žmogiškąją Šarlotės prigimtį. Kartą, labai seniai, jis buvo prašęs Fanės Asingam duoti jam savo akis, turėdamas galvoje, paskolinti jam tą jai būdingą itin skvarbų amerikietišką dorovinį suvokimą (I.30). Dabar jo žmona amerikietė jam duoda savo akis, iš tikrųjų palaidodama jame savo regėjimą, taigi ir savo tobulą dorumą[16].

Ir ar žmogus, kaip teiravosi Šarlotė, paverčia dovana objektą, kuriame žino esant kliaudą? Į tai savo giliausio pažinimo akimirkomis Megė yra atsakiusi: „Meno silpnybė – tai atviras švelnumas, aukšta kilmė – išpuoselėta atjauta; bjauriausi objektai apskritai – tai iš tikrųjų drąsiausi, švelniausi prisiminimai, įtaisyti stikliniuose dėkluose,

[16] Dirva tam buvo paruošta jau anksčiau atsisakius regėti, ir tai, kaip ir čia, buvo švelnumo išraiška, atverianti kelią į meilę: „Ji įsikniaubė į kelius, viena ranka liesdama palangę, visiškai apakinta reginio, kuriame jis teturėjo vienintelę mintį: laukti greta jos, kad ir kas nutiktų. Ji nujautė, kad ilgą laiką kaip tik jos paslėptas veidas jį labiausiai traukė" (II.294).

be abejonės, verti namų, bet ne šventovės, skirtos grimasoms, o ne aiškiaveidžiams dievams“ (II.156).

Ką galime apie tai pasakyti? Ar šiame romane esama dorovinio idealo, ar ne? Ar pratarmėse ir II dalyje išsakytos įžvalgos pagrįstos, ar ne? Noriu tarti, kad jos pagrįstos, kad čia esama idealo. Jis ne visiškai pakirstas; jis vis dar brangus. Tik parodoma, jog [tas idealas], kaip visi kiti žmogiški dalykai, yra netobulas. (Ir galbūt ši kliauda, kaip sufleruoja ką tik minėta ištrauka, iš dalies sudaro žmogiškąją idealo vertę ir grožį.) Romano pabaigoje mums nesakoma, jog „subtiliai žinoti ir dosniai atsakyti“ yra bergždžias dalykas, tik esame įspėjami nepaversti šios normos nauja sandaraus tyrumo forma parodant, kaip kartais stipri meilė gali pareikalauti neištikimybės net šiam dvasiniam suaugusio žmogaus standartui.

O iš kur žinoti? Kada turime siekti šio idealo ir kada jo atsisakyti? Koks yra labai stiprios meilės vertingumas ir kokiomis aplinkybėmis dėl jos verta apakti? Kokias ribas brėžti? Kokius prioritetus nusistatyti? Mano supratimu, tai mažos mergaitės klausimai, kaskart iškylantys vis kitame lygyje – mat jie išnirs tol, kol mažų mergaičių prigimtis liks nepakitusi. Ji nori, kad jai iš anksto būtų tiksliai pasakyta, kas ir kada yra dora. Ji nori tiksliai žinoti, kaip labai ji myli šį žmogų ir iš ko tiksliai ji gali rinktis. Antroje romano dalyje, priešindamasis atkakliam jos reikalavimui, Jamesas dar kartą piešia kitokį paveikslą: aktorės, kuri staiga suvokia, kad jos vaidmuo nėra iš anksto parašytas ir kad savo vaidmenį ji privalanti „gana herojiškai“ improvizuoti“. „Ruošdavosi ir repetuodavo tik trumpai, atėjus laikui išeiti į sceną, kaskart iš naujo sugalvodavo, ką sakyti ir kaip pasielgti“ (II.33). Galutinis supratimas, kurį mums suteikia ši Jameso mažų mergaičių kritika, yra tas, kad *taip* ir svarsto bei turėtų svarstyti suaugęs žmogus. Ir čia nesama jokio saugumo, visiškai jokio nedūžtamumo.

II

Tarkim, kad šis romanas, kaip tvirtinu, išties tyrinėja reikšmingus žmogaus dorovinio patyrimo pjūvius. Vis dar galima klausti, kam narpliojant šiuos klausimus mums reikalingas toks tekstas kaip šis? Kodėl, siekdami supratimo ir savipratos, negalėtume visko, ko mums reikia, išvesti iš tokio teksto, kuriame šios išvados apie žmones būtų pareikštos bei įrodytos tiesiai ir paprastai, be komplikuotų charakterių ir pokalbių, sudėtingo literatūros kūrinio stiliaus ir struktūros – ką jau šnekėti apie atskiras šio pavienio literatūrinio teksto užuolankas, dviprasmybes ir intarpus? Kodėl šio teksto labui noriu teigti, kad jis filosofinis? Ir net jeigu sutiktume su šiuo teiginiu, vis tiek kodėl turėtume būti įsitikinę, jog dorovės filosofijoje [minėtas tekstas] esąs svarbus arba nepakeičiamas – toks, kurio vietos negalėtų visiškai užimti tekstai, kuriuos esame pratę vadinti filosofiniais?

Čia iš tikrųjų esama dviejų klausimų. Vienas – tai atskiras klausimas apie šiame konkrečiame romane išdėstytą teiginį; kitas – bendresnis klausimas apie filosofinę

literatūros kūrinių svarbą apskritai – tai yra kūrinių, kurie podraug su šiuo kūriniu pasižymį tam tikromis bendromis ypatybėmis, dėl kurių įprastai klasifikuojami ir tiriami skyrium nuo pripažintų filosofinių veikalų. Čia į antrąjį klausimą iš tikrųjų atsakysiu tik tiek, kiek jis neperžengia pirmojo ribų. Iš atskirų šio teksto ypatybių, kurių pagrindu teigsiu tekstą turint filosofinės svarbos, kai kurios išties bendros kitiems giminingiems romanams ir tragedijoms; kitos yra ypatingos ir savitos arba susijusios su tekstu labai ypatingu ryšiu. Taigi šnekėsiu tik apie *The Golden Bowl* ir vėlyvąjį Jameso stilių, paliksiu skaitytojui pačiam patyrinėti, kokių rimtesnių pasekmių sukels tai, ką pasakysiu apie nusistovėjusią mūsų takoskyrą tarp filosofijos ir literatūros.

Pirma, siekdami išvengti painiavos, privalome įsivaizduoti, kas yra dorovės filosofija ir koks dorovės filosofijos darbas – mat akivaizdu, kad remiantis kai kuriais šių dalykų aiškinimais, ypač kantiškuoju, šis tekstas dėl savo turinio empiriškumo ir sąlygiškumo lieka visiškai už dorovės filosofijos ribų. Dorovės filosofijos siekius norėtume apibūdinti kaip nors taip, kad pakankamai bendrai būtų sutarta, jog toks apibūdinimas iš anksto nenulems atsakymo į mūsų klausimą apie šį tekstą ir vis dėlto bus pakankamai tikslus šį klausimą pagrįsti. Taigi siūlau pradėti nuo paprastos Aristotelio minties, kad etika mėgina patikslinti, koks žmogaus gyvenimas yra geras. Tai toks tyrimas, kuriuo, pasak Aristotelio, siekiama ne tik teorinio supratimo, bet ir praktikos. (Tiriame ne tik dėl tyrimo, bet ir norėdami aiškiau suprasti savo „tikslą" bei pačius save, kad patys galėtume gyventi ir elgtis geriau.) Teorinių šio tyrimo siekių taip pat nebūtų galima įgyvendinti skyrium nuo praktinio aspekto, mat perkratyti alternatyvias teorines sampratas – šitai savaime esti sokratiškas procesas, reikalaujantis iš pašnekovo remtis savo paties dorovinėmis nuojautomis bei reakcijomis[17]. Tyrimo siekis – įvesti protingą tvarką tarp „regimybių", tarp veikiančių ir pasirenkančių žmonių potyrių. Taigi tyrimo negalima atplėšti nuo empirinių ir visuomeninių žmogaus gyvenimo sąlygų tyrimo. Tiesą sakant, Aristotelio supratimu, etika sudaro visuomeninio žmonių tyrimo dalį.

Šią dorovinio tyrimo sampratą renkuosi ne tik dėl to, kad man ji atrodo patraukli ir apskritai teisinga, ne tik todėl, kad viliuosi, jog ji bus pakankamai atvira, kad susilauktų plataus pritarimo, bet ir dėl to, kad Jamesas savo kaip autoriaus uždavinį aprašo, naudodamas žodyną, kuris itin artimai susieja jį su Aristotelio darbais. Romano *The Princess Casamassima* pratarmėje Jamesas rašo, kad galutinis jo tikslas – sukurti „protingą pasakojimą" apie žmogaus patirtį, tai yra apie „mūsų suvokimą ir apskaičiavimą, kas mums nutinka kaip visuomeninėms būtybėms" (*AN* 64–65). Taigi galime viltis, jog Jameso tekstą vertinsime dorovinės raštijos, kuri yra savaime įtikinama ir dar tokia, su kuria tapatinasi pats Jamesas, kontekste.

[17] Plg. pastabas apie sokratiškąjį dorovės teorijos pobūdį iš John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971), 46–53. Rawlsas kai kuriuos šio požiūrio dėmenis kildina iš Aristotelio per Sidgwicką. Aristotelio požiūrį esu aptarusi straipsnyje „Saving Aristotle's Appearances," iš *Language and Logos*, ed. M. Schofield and M. Nussbaum (Cambridge, 1982); *Fragility*, sk. 8; ir taip pat *Fragility*, sk. 1; „Suvokimo pusiausvyroje" ir „Įvade" šioje knygoje.

Čia viso labo galiu tik pačiais bendriausiais bruožais nurodyti, kokius argumentus pateikčiau romano *The Golden Bowl* naudai, bet, tikiuosi, programinis šių pastabų pobūdis mąstymui suteiks peno, o ne kliudys. Pirmasis teiginys siejasi su doroviniu šio teksto turiniu, kaip jį esu nušvietusi pirmoje dalyje; antrasis telkiasi ties dorovinių gebėjimų, kurie naudojami skaitant ir interpretuojant tekstą, prigimtimi. (Greitai, tikiuosi, taps akivaizdu, jog čia anaiptol netvirtinama, kad šio romano formą galima atkirsti nuo turinio.)

Taigi, pirma, šio teksto teiginiai apie vertybes ir netobulumą įkūnija pažiūras, kurių įtikimumą ir svarbą sunku įvertinti pirmiau nuodugniai neištyrinėjus pavienių gyvenimų, kuriuos toks tekstas kaip šis daro galimus. Teiginys, esą mūsų meilė ir įsipareigojimai tarpusavyje yra tokios susijusios, jog neištikimybė ir nejautrumas yra daugiau ar mažiau neišvengiamai būdingi netgi geriausiems mylėjimo pavyzdžiams – tai teiginys, kuriam filosofinis tekstas vargu ar sukurptų tiesioginį argumentą. Šių minčių galia tampa juntama tiktai tiriant, kaip čia, tokios palyginti jautrios sielos kaip Megės meilę ir dėmesingumą. Susidurdami su sąmone, kuri reaguoja gerai ir jautriai, ir matydami, kad net tokios sąmonės aukso dubuo yra suskilęs, gauname kažką panašaus į įtikinamą argumentą, kad šios ypatybės žmogaus gyvenime yra bendros. Taigi argumentą daro iškalbingą ne tik romano gebėjimas smulkiai ir išsamiai tyrinėti pavienį gyvenimą, bet ir šios tiriamosios galios priskyrimas dalyvaujančiam veikėjui, kuris laikomas kilniu žmogiškojo atsako į vertybę atveju. Jamesas mums pabrėžiamai aiškina, kad jo tekstuose glūdintys doroviniai teiginiai iš esmės priklauso nuo to, kad juose dalyvauja tokie kilnūs veikėjai, kurie kartu ir veikia, ir interpretuoja savo pačių gyvenimą, o jų gyvenimo aiškinimus laikome puikiais pavyzdžiais, kaip aiškinti savo pačių gyvenimus. Romano *The Princess Casamassima* pratarmėje apie savo pasirenkamą herojų Jamesas rašo: „Žmogus, kuris tam tikrą atvejį sugeba išgyventi stipriau už kitą žmogų, šitaip labiausiai pasitarnaudamas tikslui tą atvejį *paliudyti* dramatiškai ir objektyviai, yra vienintelis žmogus, kuriuo galime kliautis, kad jis neišduos, nenupigins arba, mūsų pačių žodžiais, neišbarstys daikto vertės ir grožio. Kiek *tokiam* individui nutikimas yra svarbus, tiek ir gauname viso to, kas tame nutikime geriausia" (*AN* 67).

Čia matome, kaip įgudusiai Jamesas gerą žmogų gretina su geru veikėju, gerą skaitytoją gyvenime – su geru teksto skaitytoju; ir abu jie *šio* veikėjo ir *šio* teksto skaitytojui, privalančiam būti tam tikro tipo dorovingu žmogumi, antraip jis aiškiai nupiginsiąs teksto vertę, sufleruoja paralelias jautrumo ir matymo normas. Galiausiai, Jameso aiškinimu, šioje suburtoje sąmonių grupėje ir už jos visos stovi autorius, kuriam ir tenka galutinė atsakomybė ir kurio sąmoningas liudijimas arba atskleis gyvenimo vertę, arba per nepastabumą ją nupigins. Autoriaus ryžtas išreikšti gyvenimo vertę ir taip pat jo paslaptį šioje pratarmėje glaudžiai siejamas su veikėju, kurio privalomas uždavinys – atsiliepti į savo pasaulio painiavas; ir žinoma, veikėjo ryžtas srūva ne iš kur kitur, o iš paties autoriaus. Toliau Jamesas rašo apie autorių: „Jeigu grožinė literatūra neįleidusi į tave šaknų, nejunti gyvenimo ir neturi skvarbios vaizduotės, liksi kvailas net pačioje apreikštų ir patikrintų dalykų

akivaizdoje; tačiau... jeigu [anomis gebomis] vis dėlto *esi* apsiginklavęs, net susidūręs su slapčiausiomis paslaptimis iš tikrųjų neprarasi vilties, išteksi išgalių" (*AN* 78). Panašiai apie autorių Jamesas šneka ir romano *The Golden Bowl* pratarmės pabaigoje: autorius siekia aukštesnės dorovinės atsakomybės už kūrinius, kurie esantys jo „poelgiai", „savo aktyviu gyvenimo pajutimu" (I.xvii), kuris yra „sidabro raktas nuo viso jo sąmonės labirinto", siekia išreikšti to supratimo „bendrą nuotykį", kad naujai skaitydamas, naujai susidurdamas su užbaigtu poelgiu ar tekstu, nepaliktų erdvės „menkam žioplam atgailavimui" (I.xxv).

Atrodo, gerokai nutolome nuo savo klausimo, įžengdami į Jameso aiškinimo apie jo kaip autoriaus uždavinį sudėtingą labirintą. Bet išties negalima šnekėti apie šiame tekste išskleistą dorovinį požiūrį kartu nešnekant apie sukurtą tekstą, kuris iliustruoja ir išreiškia norinčios rūpintis mumis, atsiverti mums vaizduotės jautrumą. „Menas, – rašo Jamesas, – arba pavyzdinis, arba jo nėra", „rūpestis arba aktyvus, arba... jo nėra" (I.xxv), ir žinoma, romano *The Golden Bowl* „pavyzdys" nėra tiktai vieno arba kito veikėjo sąmonės nuotykiai, kaip galėjo pasirodyti iš akcentų, kuriuos ligi šiol dėliojome. Tai visas tekstas, atskleistas kaip vaizduotės pastangos tokio veikiančiojo asmens, kuris skaito gyvenimus ir tekstus, siekdamas nenupiginti jų vertės. Tvirtinu, kad šiame tekste išskleistos pažiūros įgauna galią, rasdamosi iš tokio kilnaus ir subtilaus proto, apmąstančio painias šių įsivaizduojamų gyvenimų paslaptis. Ir vargu ar suprastume, ar šios pažiūros mums yra pavyzdinės, ar ne, jeigu šis protas savo išvadas pareikštų tiesiai, jeigu mūsų akivaizdoje neišskleistų visapusiško savo mąstymo, leisdamas sekti juo ir bendrai patirti jo nuotykius.

Dar apie pažiūras, dėstomas šiame tekste, pasakytina, kad jos retai pateikiamos ir rimtai nagrinėjamos dorovės filosofijos veikaluose. Esu tikra, kad šitai nėra atsitiktinumas. Toks požiūris į svarstymą, pagal kurį pirmiausia kaip tik intuityvus suvokimas ir improvizuojamas reagavimas sprendžia, kur ankstesnė vertybių eilė pagal jų užimamą vietą laikytina greičiau nebrandumo, o ne dorumo ženklu; toks požiūris, pagal kurį suaugusio veikiančiojo priedermė sudėtingą padėtį traktuoti kaip tik jautriai, akylai žiūrint ir budriai jaučiant, pasirengus reikalui esant naujos patirties kontekste pakeisti savo pradinę gėrio sampratą – toks požiūris, tikėtina, kirsis su tam tikrais klasikiniais dorovės filosofijos tikslais bei teiginiais, mat ši filosofija paprastai skelbiasi mūsų labui daranti pažangą, kaip tik išvaduodama mus iš šią esamą akimirką kaustančio suglumimo bei parūpindama mums sandarią taisyklių sistemą arba skaičiavimo procedūrą, galinčią veiksmingai išspręsti keblius atvejus, šiems dar nenutikus. Praeityje nedaug buvo filosofų, kurie būtų gynę intuityvaus suvokimo pirmumą. O kai tokių atsirasdavo, jie taip pat natūraliai darydavo išvadą, kaip, pavyzdžiui, daro Aristotelis, – jog dorovės teorija negali būti mokslinio pažinimo forma, kuri pertvarkytų „praktikos turinį" į grakščią išankstinę sistemą; jie taip pat natūraliai imdavosi nagrinėti literatūros kūrinius, kaip Aristotelis imasi tragedijų, norėdami perprasti praktinį dorumą. Tiesą sakant, Aristotelis leidžia aiškiai suprasti, kad jo paties raštai geriausiu atveju pateikia gero gyvenimo eskizą arba metmenis, gyvenimo, kuriam

turinį suteikia patyrimas ir kurio svarbiausius reikalavimus galima paaiškinti tiktai pasitelkiant gyvenimą ir literatūros kūrinius[18].

Taigi norint parodyti jėgą, kuri glūdi aristoteliškame teiginyje, esą „spendimas priklauso nuo suvokimo", šalia filosofinių „metmenų" mums reikia tekstų, kurie vaizduotų dorovinio pasirinkimo sudėtingumą, neapibrėžtumą, tiesiog *sunkumą* ir kurie rodytų, kaip antai šis tekstas apie Megę Verver, gyvenimo vaikiškumą ir atsisakymą, atsirandančius viską iš anksto nustatant pagal kokią nors nelaužomų taisyklių sistemą. Tekstai, kuriuose vartojama visuotinė terminija, šio uždavinio lengvai įvykdyti negali – mat vienas iš svarstymo sunkumų, kurį šis požiūris pabrėžia, – tai suvokti naujos atskirybės neprilygstamumą. Šito lengvai negali padaryti taip pat tekstai, kuriuose vartojama sunki ar neišraiškinga kalba, kokią kaip savo stilių tradiciškai rinkdavosi dorovės filosofija – mat apskritai kaip gi šis stilius galėtų perteikti tai, kokiu būdu „praktikos turinys" atsiveria veikiančiajam visu gluminamu savo sudėtingumu, ir kartu neužgožti minėto turinio savo ypatybėmis, kurias pats laikąs iškiliomis doroviniu požiūriu? Ir kaip šito neperteikdamas, jis galėtų perteikti gyvus svarstančio proto nuotykius, „minties potroškius ir atjautos klajones" (II.330), iš kurių susideda mūsų tikrasis dorovinis gyvenimas?[19]

Galų gale neatvaizduojant išgyvenamos svarstomos padėties paslaptingumo, konfliktiškumo ir rizikingumo filosofijai bus sunku perteikti ypatingos žmogiškai gero pasirinkimo vertės ir grožio – mat jau leidome suprasti, kad netobulas ir neaiškus objektas yra savito, o ne tiesiog žemesnio, grožio. Šią mintį pats Jamesas darsyk išreiškia romano *The Princes Casamassima* pratarmėje: „Atrodo, tikėtina, kad jeigu niekada nebūtume suglumę, apie mus nebūtų galima papasakoti istorijos; turėtume pranašesnę visažinių nemirtingųjų prigimtį – tų, kurių metraščiai tol pasibaisėtinai pilki, kol tarp jų – didžiam nuobodžiaujančių Olimpo dievų palengvėjimui – neįsimaišo jaudrieji žmonės" (*AN* 63–64). Tradiciniu filosofiniu stiliumi parašyti tekstai, norėdami mums perteikti šią mintį, kad žmogaus svarstymas nuolatos esąs asmenybės *nuotykis*, į kurį leidžiamasi siaubingai nepalankiomis sąlygomis ir patiriant bauginamas paslaptis, *ir* kad šie dalykai [tą nuotykį] didžiąja dalimi iš tikrųjų ir daro gražų bei vertingą, kaip tik ir susiduria su neįveikiamu sunkumu. Jeigu mūsų dorovinis gyvenimas yra „istorijos", kuriose paslaptis ir rizika atlieka svarbų ir vertingą vaidmenį, visai gali atrodyti, jog „protingas pasakojimas" apie tą gyvenimą reikalauja istorijų pasakotojo gabumų ir meistriškumo. (Šitaip Jamesą galėtume pradėti laikyti ne tiek profesionaliu romanistu, kuris tokia forma, tinkančia jo profesijai, išreiškė savo dorovinę viziją, kiek protingu tokios dorovinės

[18] Dėl „eskizo" ir jo santykio su atskirais intuityviais sprendimais žr. „Discernment", *Fragility*, sk. 8 ir 10. Dėl kai kurių tolesnių pastabų apie literatūrinį pasakojimą kaip patyrimo plėtojimą žr. *Fragility*, sk. 6. Požiūris į svarstymą, kuris glaudžiai siejasi su čia trumpai aprašytu, plėtojamas: David Wiggins, „Deliberation and Practical Reason," *Proceedings of the Aristotelian Society* NS 76 (1975–1976) 29–51.

[19] Esama akivaizdaus ryšio tarp šių minčių ir argumentavimo, kurį plėtoja Iris Murdoch savo knygoje *The Sovereignty of Good* (London, 1970), kurios požiūrį į dorovinę vaizduojamojo darbo svarbą aptariu *Fragility*, sk. 2.

vizijos kūrėju, kuris [savo viziją] įkūnijo romanuose, nes tiktai ta forma galėjo ją visapusiškai ir tinkamai išreikšti.)

Taigi šios pastabos sufleruoja, jog esama pretendentų į dorovinę tiesą, kurios išreikšti tiesmuka tradicinė dorovės filosofija neturi galios ir kurią nuostabiai išreiškia *The Golden Bowl*. Kiek dorovės filosofijos tikslas – padėti mums suprasti žmogiškąjį gėrį, nagrinėjant alternatyvias gėrio sampratas, tiek šis tekstas ir kiti į jį panašūs, atrodo, yra svarbios šios filosofijos dalys. Tačiau šio skirsnio pradžioje sakėme, kad dorovės filosofijos tikslas – ne tik teorinis supratimas, bet ir su praktika susiję dalykai, turėdami galvoje, kad filosofinis žmogiškojo gėrio tyrimas yra neatskiriamas, negali būti vykdomas skyrium nuo pašnekovo ar skaitytojo įsigilinimo į savo paties dorovines nuojautas, kurios leistų aiškiau suprasti savo paties dorovinius siekius[20]. Taigi privalome atsižvelgti į šio teksto skaitytojo veiklą ir reagavimą – veiklą, kurią Jamesas mini dažnai ir pabrėžiamai, tiek tiesiogiai šnekėdamas apie tai, ką „mes" arba koks nors susijęs stebėtojas, arba koks nors asmuo, kurio dėmesys veikėjui daro įtaką paties veikėjo atskirumui (I.125), pasakytų arba pajaustų šių nutikimų atžvilgiu; arba į tekstą įtraukdamas du veikėjus, Asingamus (iš veikėjų tiktai Fanė vadinama „mūsų drauge" [II.162]), ir paskirdamas jiems užduotį, regis, kaip graikų tragedijos choro – rūpestingai interpretuoti įvykius, kurių liudininkais jie patys yra. (Apie sąsają tarp šio įsivaizduojamo skaitytojo ir atsakingo autoriaus vaizduotės užsimenama keliose vietose, bet labiausiai sąsaja išryškinama pratarmėje, kurios pagrindinė tema – pakartotinis autoriaus mėginimas perinterpretuoti savo paties sukurtą tekstą.) Privalome klausti, kokia skaitytojo veikla geriausiai įgyvendins sokratiškojo vertinimo tikslus?

Dabar noriu iškelti mintį, jog šio romano skaitytojo, kaip ir protingų romano veikėjų, nuotykis apima vertingus žmogaus dorovinio patyrimo aspektus, kurių tradicinės dorovės filosofijos knygos neišnaudoja; tokiu būdu [tas nuotykis] taip pat būtinas mums siekiant iki galo įsigilinti į visas dorovines savo nuojautas. Mat šis romanas reikalauja ir drauge ugdo mūsų gebėjimą su paslaptimi susidurti tiek mąstymu, tiek jausmais. Gilintis į šiuos sakinius ir šiuos skyrius – tai imtis tyrinėti ir narplioti remiantis gebėjimais, ypač jautimo ir vaizdavimo, kuriais filosofiniai tekstai retai tepasinaudoja[21]. Tačiau mažų mažiausiai šie gebėjimai pagrįstai pretenduoja į tai, kad į juos būtų žiūrima kaip į svarbias dorovinio vertinimo dalis. Pratarmėje savo romano skaitymą Jamesas pavadina „žmogaus proto bendrojo nuotykio užrašu bei atspindžiu" (I.xix). Jeigu tradiciniai filosofiniai tekstai neužrašo viso šio nuotykio,

[20] Jeigu žmogus įtikinamas, jog tarp dorovės teorijos ir dorovinio lavinimo darytinas griežtas skirtumas, toliau išsakomas pastabas galima suprasti kaip pastabas apie šio teksto svarbą doroviniam lavinimui. Tačiau kadangi dorovės filosofijos samprata, kuria vadovaujuosi, filosofinį gėrio apibrėžimą laiko lavinimo pasekme, sokratiškais mainais tarp teksto ir skaitytojo, kuris sprendžia, ar gerai tekstas paaiškina jo paties etinį patyrimą, šnekėsiu taip, tarytum skaitytojo veikla sietųsi su dorovės filosofija.

[21] Romane įdomiai apibūdinama, kaip svarstant tarpusavyje susipina vaizduotė, mąstymas ir jausmai (ir net tokio susipynimo reikalaujama); nuodugniau patyrinėjus, ši ypatybė pasirodo esanti vienas žaviausių romano laimėjimų. Toliau šiuos klausimus aptariu „Sielos prasimanymuose", šnekėdama apie Proustą.

nereikalauja visų tų gebėjimų, kurie dalyvauja tame nuotykyje, šitai tampa geru pagrindu galvoti, kad norint įgyvendinti sokratiškąjį sumanymą reikalingi tokie tekstai kaip šis.

Lig šiol apie idealųjį šio teksto skaitytoją šnekėjome, tarytum jis būtų kaip idealioji Megė Verver iš antros romano dalies. Taigi jis mintimis ir jausmais išgyventų kiekvieną padėties niuansą, aktyviai suprastų ir rūpintųsi visomis susijusiomis šalimis – būtų nesužeidžiamai teisus, tobulindamas savo dėmesingumą. Tačiau jau žinome, kad šis „idealas“ neapima visos istorijos, kuri kūrinyje pasakojama apie praktinį žmogaus supratingumą. Žinome, kad ten, kur esama didžios vienpusės meilės, galimai taip pat esama tragiško neišvengiamo aklumo kitoje pusėje. Dabar norime sužinoti, ar šią savo dorovinio gyvenimo ypatybę taip pat galime pritaikyti autoriaus atsakomybei jo sukurtai istorijai bei skaitytojo reakcijai į autoriaus tekstą. Kitaip tariant, ar pats tekstas pripažįsta netobulą sąmonės, sukūrusios tekstą, prigimtį ir ar savo ruožtu ragina mus, skaitytojus, pripažinti savo pačių netobulumą?

Noriu teigti, jog tekstas šitai pripažįsta dvejopai. Pirma, skaitydami šį ir galbūt dar vieną kitą anglų literatūros tekstą pastebime, koks netobulas ir nepakankamas yra mūsų pačių dėmesys. Pastebime, kaip esame linkę neįsidėmėti daiktų, praeiti pro juos, kaip pasirinkdami galimas interpretacijas tam tikrų kitų nepaisome. Šis savo pačių kliaudų ir juodųjų dėmių (atsirandančių pirmiausia dėl paties Jameso vėlyvojo stiliaus sunkumo) įsisąmoninimas pabrėžiamas nuolatinėje Fanės savikritikoje, visąlaik peržiūrint savo ankstesnes, ydingas „interpretuotes“. [Šį įsisąmoninimą] taip pat maitina autoriaus-skaitytojo dažnai vartojamas „mes“, kuris primena, jog mūsų domėjimasis yra ribotas. Tokios frazės, kaip „šią akimirką teiraujamės apie jį“ (I.3), „šiuo konkrečiu atveju, mums darsyk teiraujantis apie ją“ (I.245), „jeigu turėtume laiko pasigilinti į tai“, „tai visai neseniai aptikome savo kelyje“ (I.163), mums primena faktą, kad mūsų kelias tėra vienas kelias ir kad, būdami žmonės, negalime visąlaik eiti visais šių painių gyvenimų keliais. Autoriaus balsas mums taip pat primena, jog net kai domimės, mūsų, kaip visų žmonių, susidomėjimas yra suinteresuotas ir interpretacinis. Mums aiškinama, jog šiuose įvykiuose „labiausiai... mus domina“ tai ir tai (I.326), ir gilinamės į „jo sąžinės ir patirties aklinėjimų bei prisitaikymų, kuriuos stengėmės tvarkingai išdėstyti“, (I.319) aiškinimą. Visais šiais atvejais autorius kaip žmogus persikelia į savo teksto pasaulį ir susieja mus su savimi kaip ribotus žmones, nuotykių ieškotojus.

Šių dalykų romane siekiama atvirai. Mat pratarmėje Jamesas mums aiškina, jog pasirinkęs vengti „viso labo blankios neatsakingos „autorystės“ didybės“ ir dirbdamas savo darbą tapti atsakingu (taigi, įtariame, kaltu) veikiančiu asmeniu. „Nėra taip, – tęsia Jamesas, – kad blankioji autorystės didybė čia *tariamai* nevaldytų; tačiau kaskart sugaunu save, nusikratantį jos ir išsižadantį jos apgaulingumo, kai įžengiu į areną ir stengiuosi kuo geriau gyventi ir kvėpuoti, stoti petys į petį su kitais ir šnekėtis su žmonėmis, įsitraukusiais į kovą,“ (I.vi) – žmonėmis, kuriuos netrukus Jamesas pavadina „daugiau ar mažiau kraujuojančiais dalyviais“. Čia Jamesas neakivaizdžiai kritikuoja susiklosčiusią tam tikrą anglų romano tradiciją pasakotoją laikyti personažu, kuris žmogiškuoju požiūriu nėra ribotas ir kuris, vadinasi, mums neparodo,

kaip suprasti savo pačių ribotumą[22]. Taigi *The Golden Bowl* panėši į mėginimą patį romaną iškelti iš grynos pažintinės atsakomybės Edeno.

Šiam uždaviniui lemtingas ir ne mažiau svarbus, turint galvoje pirmuoju asmeniu pareikštas padrikas pastabas, faktas, jog šį tekstą įkvepiantis protas, rinkdamasis užsiimti ir, galėtume pridurti, rūpintis vienu ar kitu veikėju, palieka mums tam tikrų gilumininių paslapčių, prie kurių mūsų nuotykių ieškanti sąmonė negali prisiartinti. Atidžiai stebėdami ir suprasdami Megę, regėdami šį pasaulį jos protingomis akimis, kažin ar pastebime, kaip patys sparčiai tolstame nuo Šarlotės, nebematome jos skausmo, kaip nemato pati Megė. Kartais kritikai sako, jog antroje šio romano dalyje Šarlotė parodoma esanti paviršutinės dorovės veikėja su skurdžiu vidiniu gyvenimu. Būtų tiksliau ir labiau atitiktų atskleistą Jameso sumanymo dvasią, jeigu sakytume, jog paviršutinė parodoma ne Šarlotė, o kaip tyčia Megė, o su ja ir mes patys parodomi paviršutiniai ir skurdūs Šarlotės atžvilgiu. Pabaigoje Šarlotė ir jos skausmas ne atskleidžiami, o paslepiami[23]. Aktyviai rūpindamiesi Mege ir priimdami kvietimą regėti taip, kaip regi Megė, mes (tie „mes", kuriuos sudaro autorius ir skaitytojas) apakome šios dorovinio pasaulio dalies atžvilgiu. (Antrą ir paskutinį kartą, kai tiesiogiai pajaučiame vidinį šios moters [Šarlotės] gyvenimą, Jamesas pabrėžia šio įvykio keistumą, sakydamas „šiuo konkrečiu atveju, mums darsyk teiraujantis apie ją" [I.245].) Jamesas mums aiškina, jog mūsų jautrus dėmesys, kai renkamės jį kam nors skirti, „sušvelnina" jo veikėjų „atskirumą" (I.125) – labai panašiai kaip gyvenime mūsų vienišą atskirumą sušvelnina, bet visiškai jo nepašalina, faktas, kad rūpime kitam žmogui. Šarlotė, dingusi mums iš akiračio, pabaigoje virsta mūsų pagoda – „puikiu" objektu, „pabrėžtinai esančiu" (II.356), „karūnuotu" mūsų tarpe (II.358) – ir čia Jamesas dar reikšmingai priduria: „kaip kas nors pasakytų". Išties, kaip kas nors pasakytų. Mat į tą atskirumą, skausmą ir tylą mūsų protingas kalbėjimasis ir jautrumas nebepatenka. Atrodo, nesama durų, pro kurias būtų galima patekti iš patogaus pakylėto čia pat esančio sodo. „Didis išpuoštas paviršius" lieka „visur kur neprasiskverbiamas, nepermatomas ir neperprantamas" (II.4).

Taigi, būdami skaitytojai, drauge su autoriumi, kaip mūsų vedliu ir bendrininku, valgome aukso vaisių. Apgailestaudami ir pabūgę užsidengiame akis[24].

[22] Iš kitų Jameso raštų aišku, jog pirmiausia taikomasi į George'ą Eliotą.

[23] Jameso užrašai rodo, kad romano darbinis pavadinimas buvo *Charlotte* (žr. Edel, p. 572). Ši apybraiža prieš daugelį metų irgi buvo pradėta rašyti apie Šarlotę. Atrodo, tai patvirtina čia paskelbtus teiginius, jog pirminį straipsnio siekį sutelkti dėmesį į Šarlotę sujaukė autoriaus ir skaitytojo rūpinimasis ir domėjimasis Mege, kuri daugiau ar mažiau neišvengiamai „perėmė valdžią". Ar negalėjo to paties patirti ir Jamesas? Ar veikiau jis [iš pradžių] galvojo apie tokį pavadinimą, kuris parodytų tylią lemiamą romano svarbą, kaip dabartinis pavadinimas parodo žmogaus jautrumo kliaudas, kurios sukelia aną tylą?

[24] Esu dėkinga Danielui Brudney'ui, Stanley'ui Cavellui, Arnoldui Davidsonui, Guy'ui Sircello ir Susan Wolf už vertingas kritines pastabas ankstesniam šio straipsnio juodraščiui; ir ypač Richardui Wollheimui iš Amerikos filosofų asociacijos Ramiojo vandenyno skyriaus bei Patrickui Gardineriui iš Oksfordo filosofijos draugijos už straipsnio komentarus. Esu ypatingai dėkinga Davidui Wigginsui už tai, kad aprodė Londono vietoves, kuriose vykęs romano veiksmas, šitaip padėdamas man geriau pažinti jų istoriją, ir apskritai už tai, kad suteikė tam tikrą prasmę „tam, kaip šis milžiniškas miestas... kartais išties pusiau atitinka tas savo protingumo formas, kurias *pats* pripažįsta" (*The Golden Bowl*, I.xii).

Baigiamoji pastaba

Ši apybraiža – pirmoji, kurią parašiau šiam literatūriniam filosofiniam projektui (neskaitant jos plėtočių mano veikaluose apie senovės graikų filosofiją). Ji parašyta rengiant *Fragility* juodraštį ir įkūnijo mano pirmąjį bandymą bendrai apibrėžti šios knygos klausimus visiems besidomintiems filosofija. Neatsitiktinai šie bendro pobūdžio klausimai išsirutuliojo iš ilgalaikės meilės atskiram romanui ir jo veikėjams.

Amerikos filosofų asociacijoje perskaitytas pranešimas susilaukė Richardo Wollheimo atsiliepimų, panašia proga Oksforde jį komentavo Patrickas Gardineris. Vėliau pranešimas ir minėti du komentarai išspausdinti leidinyje *New Literary History* podraug su papildomais Hilary'io Putnamo bei Coros Diamond komentarais. Į komentarus atsiliepiau atskiru straipsniu tame pačiame žurnale. Šis straipsnis neperspausdinamas šioje knygoje, kadangi remiasi tų kitų pranešimų tekstais. Keletą pačių svarbiausių minčių, kurias iškėlė minėti komentuotojai, esu įtraukusi į apmąstymus šia tema. Wollheimo mintis apie filosofinio komentaro svarbą (aprašyta „Meilės pažinime" ir „Įvade") dabar jau yra tapusi esminė mano pačios požiūriui. Jo aiškinimas, kaip romanas įvairiais būdais išvedantis skaitytoją už dorovės ribų, taip pat, mano manymu, yra esmingai svarbus (žr. „Įvadą", „Suvokimo pusiausvyrą" ir „Stirforto ranką"). Kritinės Putnamo pastabos apie suvokimo dorovę nesiliovė manęs lydėjusios ir provokavusios tolesnes pastangas išsiaiškinti Jameso ir Aristotelio poziciją; jos tiesiogiai aptariamos „Įžvalgume", „Subtiliai žinoti" ir „Suvokime ir revoliucijoje". Vertingas Diamond straipsnis provokavo toliau apmąstyti „formuluojamąjį metodą" (žr. „Įvadą" ir „Suvokimo pusiausvyrą").

Taigi dar lieka apibūdinti Patricko Gardinerio mintį apie tai, kaip aš pati suprantu romaną ir jame naudojamus estetinius įvaizdžius. Apie šią mintį trumpai užsimenama „Subtiliai žinoti", tačiau ji tokia svarbi, kad reikalauja nuodugnesnio aptarimo. Atsiliepdamas į mano klausimą apie žmonėms taikomų estetinių įvaizdžių paskirtį mąstant apie Ververius doroviniu požiūriu, Gardineris argumentuoja, jog antroje romano pusėje šis estetizavimas nėra visiškai atmetamas, veikiau pasitelkiamas naujaip, parodant mums vaisingą ryšį tarp estetinės veiklos ir dorovinio požiūrio. Tiksliau, mūsų santykių su žmogumi ir mūsų santykių su meno kūriniu palyginimas rodo mums, kaip dėmesys etiniams dalykams galėtų suderinti suvokimą ir atsakomuosius jausmus, kartu savyje neturėdamas asmeninės pagiežos, įtūžio ir pavydo, kuriais pernelyg dažnai pasižymi asmeniniai mūsų ryšiai. Taigi ankstesnis Megės nusistatymas, nepaisant šiojo trūkumų, turi teigiamų savybių, kurios skatina vėlesnį Megės augimą.

Gardineris šią mintį iškelia, nurodydamas vieną ryškų pavyzdį: epizodą, kuriame Megė prieš pat susitikimą su Šarlote žiūri pro langą į grupę susirinkusių žmonių taip, tarytum žiūrėtų į paveikslą:

> Ji vaikštinėjo vis stabtelėdama. Darsyk žvilgtelėjo į rūkomąjį ir šįsyk tarytum sustingo atpažinusi – veik nejusdama pagundos, nuo kurios bėgo, kaip pa-

> veiksle išvydo priežastį, kodėl vulgariam savo nedorumo įkarščiui iš pradžių beveik negalėjusi atsiduoti. Žiūrėdama į juos, Megė būtų galėjusi nepastebėti tos minties kaip nepastebimas dingęs daiktas; vis dėlto ilgėjosi to tiesaus išteisinamojo požiūrio, teisės į pagiežą, pavydulingo įtūžio, sukilusių aistrų, tarytum visa tai iš jos būtų atimta apgaule... Susibūrusios žmonių grupelės vaizdas už lango jai *pasakė* kodėl, pasakė kaip, tarsi pro sukąstus dantis įvardijo jai, prakalbo tiesiai *į* ją, kad nieko neatmesdama ji privalanti pripažinti visą tą kitą galimą santykį su faktu, kurio vienintelio poveikiui ji neatsispirsianti. Tai buvo nekasdienis įvykis: jie vaizdžiai leido jai suvokti, kad ką nors jiems jausti betarpiškai, neišvengiamai, švelninamai – taip, kaip paprastai galima papiktinti nekaltumą ir išduoti dosnumą, – būtų reiškę jų atsisakyti, o apie jų atsisakymą, nuostabu, nebuvo galima net pagalvoti.

Jis atkreipia dėmesį į reikšmingą kontrastą tarp šio ir ankstesnio epizodo, kuriame Megė, sėdėdama kambaryje *tarp* žmonių, išties galvoja jų atsisakyti ir pasiduoti pavydui. Neva estetinis atsiribojimas čia siejamas su judėjimu nuo šių savanaudiškesnių ir akinamų jausmų prie aktyvios bendros atjautos.

Manau, kad ši pastaba teisinga ir labai įžvalgi. Jameso doroviškumo sampratoje ji atskleidžia vertingų dalykų, kurie išnyra ir kituose romanuose (žr. „Suvokimo pusiausvyrą“ ir „Suvokimas ir revoliucija“) ir parodo Jameso požiūrį esant labai skirtingą nuo Prousto požiūrio į tai, kokiais jausmais turėtume kliautis (žr. „Meilės pažinimą“ ir „Stirforto ranką“). Tačiau, manau, turėtume pridurti, kad esama pamatinių skirtumų tarp šios naujos ir teisingos estetinės nuostatos ir ankstesnių estetinių Megės įvaizdžių. Jos ankstesnis estetizavimas iš gyvų žmonių atima jų žmogiškumą; tai estetizmas, atskirtas nuo aktyvios meilės ir pareigos jausmo. O šis naujas estetizavimas priešingai – niekada nesiliauna objektus suvokti kaip gyvus, nes suvokia juos kaip turinčius savų poreikių ir reikalavimų. Paveikslas yra daugiau teatro spektaklis negu paveikslas (teatrinių įvaizdžių daug šiame skyriuje); žmonių grupė tarsi šnekanti su Mege, įvardijanti, leidžianti jai suvokti jų poreikį ir savo atsakomybę. Taigi estetizavimas gali būti atskirtas nuo susirūpinimo etiniais dalykais ir meilės; savaime jis negarantuoja dorumo. Bet, atrodo, tikėtina, jog toks estetizmas, anot Jameso, taip pat nėra nuodugni ir visuminė meilė menui – kaip galime spręsti iš Žilbero Osmondo paveikslo. Estetinė nuostata, tokia nedorovinga ir be meilės, kaip ši, kuri, dažnu Jameso aiškinimu, apima „skleidžiamąją dorovę“, tikrai nebūtų visapusiškas arba visiškai doras santykis su romanu.

Naujame papildytame „Įžvalgumo“ variante daug daugiau pasakoma apie antroje romano pusėje atsiskleidžiančios naujos Megės svarstysenos dorumą, šią analizę sujungiant su aristoteliško etinio požiūrio aiškinimu.

5

„Subtiliai žinoti bei dosniai atsakyti“: literatūra ir dorovinė vaizduotė

„Stengtis iš tikrųjų matyti ir iš tikrųjų vaizduoti – tai visai ne tuščias užsiėmimas, turint galvoje tą nekintamą jėgą, kuri viską drumsčia“[1]. Taip Henry'is Jamesas šneka apie dorovinės vaizduotės uždavinį. Gyvename apsupti gluminančiai sudėtingų dalykų. Mus apnikusios nesupratingumo ir sąmoningo nematymo ydos. Atsakingą aiškų mąstymą iš tos tamsos gali išplėšti tiktai skausmingos pastangos, budrumas ir energingas atskirybių nagrinėjimas. Kilniausias ir sunkiausias mūsų uždavinys – tapti žmonėmis, „kurie nieko nepradangina“[2].

Tai teiginys apie mūsų – žmonių, kurie stengiasi gyventi gerai, etinį uždavinį. Turint omenyje kontekstą, tai kartu teiginys apie literatūros kūrėjo uždavinį. Jamesas dažnai pabrėžia šią analogiją: dorovinės vaizduotės veikla tam tikru būdu panėši į kūrybinės vaizduotės, ypač romanisto, veiklą. Noriu patyrinėti šią analogiją ir suprasti, kad tai ne tik analogija, taip pat išsiaiškinti, kodėl ši dorovinio dėmesio ir dorovinio regėjimo samprata deramiausiai išreiškiama romanuose. Ir dar – kodėl pagal šią sampratą romanas savaime tampa doroviniu laimėjimu, o gerai nugyventas gyvenimas – literatūros kūriniu.

Nors dorovinė samprata, pagal kurią Jameso romanai turi šią vertę, čia bus paimta iš paties Jameso kūrybos, vis dėlto sieksiu parodyti, kad domėjimasis ja nėra provincialus – tiesą sakant, kad tai geriausias šių klausimų aiškinimas, koks man yra žinomas. Tačiau jeigu man pavyks įrodyti tik silpnesnį teiginį, kad [toji samprata] bene ryškiausiai pretenduoja būti tiesa ir nusipelno kuo didžiausio dėmesio, kai nagrinėjame dorovės filosofiją, ir šitai bus pakankamas pagrindas į dorovės filosofiją įtraukti tuos tekstus, kuriuose [toji samprata] deramiausiai išdėstyta. Pateiksiu įrodymų, kad tokie tekstai yra Jameso romanai. Taigi toliau paremsiu savo teiginį, jog tam tikri romanai yra nepamainomi dorovės filosofijos veikalai. Bet čia nesustosiu. Mėginsiu išsakyti ir apibrėžti teiginį, kad romanas gali būti dorovinės veiklos paradigma. Apsiribosiu romanu *The Golden Bowl*[3], kad galėčiau pratęsti savo ankstesnę interpretaciją[4].

Pradėsiu gvildendama dorovinio dėmesio ir įžvalgos pobūdį viename epizode, kuriame du žmonės elgiasi altruistiškai, vadovaudamiesi ne pareigos taisyklėmis,

[1] Henry James, *The Art of the Novel* (New York, 1907) 149. Toliau citatose atskirų pratarmių pavadinimai nebus pateikiami. Titulinė citata paimta iš *AN* 62.

[2] Henry James, *The Princess Casamassima*.

[3] Visi nurodyti *The Golden Bowl (GB)* puslapiai yra iš Niujorko leidimo (New York, 1909).

[4] Žr. „Netobulus krištolus“.

improvizuodami pagal situaciją. Šitai skatina apmąstyti, kaip darant dorovinius sprendimus ir mokantis taisyklės sąveikauja su suvokimu: apmąstyti „atvirumą“, gluminamo suvokimo „mistinį ežerą“, „kaip gauti patarimą“ ir surasti „pagrindą“. Galiausiai tirsiu Jameso analogiją tarp dorovinio dėmesio ir mūsų dėmesio meno kūriniams. Žodžiu, pradėsiu vertindama dorovinius nuopelnus tekstų, kurie pasakoja apie vertybėms ištikimų būtybių potyrius, pasitelkdama „didžiulį margumyną įžvalgių ir išraiškingų žodžių, kurie sakinyje, ištraukoje ir puslapyje <...> paprasčiausiai žvelgė per stovinčių žodžių galvas ar, galbūt tiksliau, kaip budrūs sparnuoti padarai tupėjo ant tų smuktelėjusių viršūnių ir veržėsi į vaiskesnį orą“ (*GB*, pratarmė, I. xvi-xvii).

I

Kaip kitaip galėtume tikėtis susidurti su šiais veikėjais ir keblia jų padėtimi, jeigu ne žodžiais ir sakiniais, kurie net daugtaškiais ir apylankomis teisingai perteikia savo gluminamą aiškumą, savo neapibrėžiamą tikslumą? Apsimesti, jog šią sceną galėtume perfrazuoti, neprarasdami dorovinės jos kokybės, – šitai neteisingai nušviestų argumentą, kurį ruošiuosi pateikti. Taigi remiuosi romano *The Golden Bowl* III skyriaus „Penktos knygos“ citatomis. Tiesą sakant, gerbdama jo „pasakojimo ir atsakomybės grandis“, cituoju visą romaną. Toliau eina komentaras.

Ši duktė ir šis tėvas privalo atsisakyti vienas kito. Prieš tai „jiedu juk, kad ir kas nutiktų, visuomet *turėjo* vienas kitą <...> darydami tai, ką reikia, kad apsirūpintų gausybe galimybių“ (II.255). Tačiau iš tikrųjų ne visos galimybės derinosi su ana gausybe. Mylėdamas ją, jis privalo leisti jai išeiti, kad ji galėtų gyventi su savo vyru kaip tikra žmona; mylėdama jį, ji privalo atrasti būdą, kaip leisti jam išeiti, nepažeidžiant orumo, kaip „didžiam, mąstančiam, ir kilniam“ vyrui, o ne nevykėliui. Šių „vešlių Kento girių“ „auksiniame ore“ jiedu „grumiasi su vėju“ ir „įveikia kliūtį“ (II.264): ilgą laiką dėdami abipuses dorovines pastangas, jiedu prieina sprendimą ir atomazgą. Negana to, (remiantis šiuo Tennysono įvaizdžiu) jiedu susiduria su mirtimi: ji – pripažindama savo vaikystės ir visa gaubiančios meilės mirtį (išsikraustydama iš Edeno į gimimo ir mirties vietą); jis – pripažindamas gyvenimą, kuris nuo šiol be jos būsiąs mirties vieta. Ji – prisiimdama kaltę už tai, kad jos nubudęs moteriškumas jį nužudė; jis – „*atnašaudamas* save, primesdamas save jai kaip auką – ir šitaip nutiesdamas savo kelią į didžiausią jos gerovę“ (II.269). Savo tyrimą pradėti šioje vietoje būtų protinga, mat poelgiai, kuriuos paliudysime, galima sakyti, taps doroviškumo paradigma: jis aukosis, ji išsaugos jo orumą, jis pripažins atskirą ir savarankišką jos gyvenimą.

Scena prasideda vengimu, bėgimu nuo dilemos į prarastą vaikystės nekaltybę. Mat „nuostabiai rodėsi, tarytum jiedu dviese būtų susėdę į kokią nors valtį ir nusiyrę toli nuo kranto, kur vyrai ir žmonos, prabangi painiava, pernelyg įkaitino orą“

(II.255). Dviese „išsmunka“ kaip „seniau“ (II.253); ilsisi „ant nuošalaus suolelio“, toli nuo „ilgai jaustos, bet niekada neįvardytos įtampos“ (II.254), konfliktų, kuriuos užkrauna kiti santykiai. Jiedu ir vėl gali tapti vieninteliais vyru ir moterimi sode. Pasineria į „vidinę palaimą, kai darsyk, galbūt tik pusvalandžiui, esti tiesiog duktė ir tėvas“ (254–255). Jųdviejų uždavinys būsiąs atitrūkti nuo šios palaimos taip, kad jos grožis nebūtų visiškai sudarkytas.

Sunkumas yra pakankamai tikras. Ką dar ji galėtų jausti, jeigu ne patį rimčiausią skausmą ir kaltę, atsisakiusi tėvo, kuris ją augino, gynė, mylėjo, globojo, kuris iš tikrųjų tik ją vieną myli ir kuris yra priklausomas nuo jos, reikalingas jos pagalbos, kurio laimė ateityje priklausysianti nuo jos – net jeigu ji atsisakysianti jo dėl vyro, kurį aistringai mylinti? Tokiomis aplinkybėmis savo vyrą ji galinti mylėti tiktai pavarydama savo tėvą. Bet jeigu ji pavarys savo tėvą, šis gyvens nelaimingas ir mirs vienišas. (Ir ar ji kartu neturės žiūrėti į jį kaip į nevykėlį, o į jo gyvenimą kaip į pažemintą ir kartu tuščią?) Taigi nenuostabu, kad ji nejučiomis nori „išlaikyti jį šalia savęs, kad ir vėl galėtų užkopti į laiko aukštupį ir panirti į susigėrusį praeities vandenį“ (II.258). Išdrįsti būti ir daryti tai, ko ji aistringai trokšta, – šitai, atrodo, ir yra tas pernelyg baisus dalykas, žiaurus ištikimybės atsisakymas. Ant ko gi suręstas visas jos pasaulis, jeigu ne ant ištikimybės ir ryškaus jo didybės vaizdinio? Nenuostabu, jog šios krizės metu trokšti savo vyro jai atrodo tas pats, kas pajusti kvapą gniaužiantį šaltį, taigi ji save kaltina: „Šią akimirką nuo savanaudiškumo esu... sustingusi į ledą“ (II.265).

Tai dorovinis sielvartas, ne vien mergaitiška baimė. Slopindama savo seną požiūrį į jo visagalybę, ji padidina, o ne sumažina savo problemą; mat regėdama jį kaip ribotą ir tik žmogišką (kaip Adamą, o ne kūrėją), ji podraug mato visus dalykus, kurių be jos jis negalįs turėti. Ir sielvartaudama, ji rimtai susimąsto apie judėjimą atgal ir grįžimą: „Kodėl... jie negalėtų visada, kol gyvena drauge, gyventi valtyje?“ (II.255). Puoselėdama tą mintį, ji pasinaudoja savo gebėjimu šnekėti visuotinėmis sąvokomis apie tai, „kaip visuomet privaloma elgtis“. Kalbėdamas apie šį „didaktiškumą“, pasakotojas pastebi, jog [tas didaktiškumas] „neabejotinai net ir dabar pernelyg dažnai keliąs jai grėsmę“ (II.258) – polinkis į abstraktumą ir „nekintamų kategorijų“ vartojimas susijungia su būtu ir esamu atsisakymu stoti akistaton su neprilygstamu, kurstančiu konfliktą konkrečiu savo pačios kontekstu.

Šitai sakau, norėdama parodyti, kokie sunkūs čia vykstantys dalykai doroviniu požiūriu, taigi ir koks šaunus tas dorovinis laimėjimas, pasireiškiantis Adamo aukoje ir išsprendžiantis minėtus sunkumus. Apskritai mintis aukotis – išvykti į Ameriką su Šarlote – savaime visai nėra sprendimas. Mat siekiant, kad [auka] virstų sprendimu, ji turi būti pasiūlyta tinkamu būdu, tinkamu metu, tinkamu tonu – taip, kad Megė galėtų ją priimti; pasiūlyta taip, kad neužgautų nė vienos iš slaptų Megės kaltės ir ištikimybės stygų, kurias užgauti, norėdamas, jis puikiai galėtų; pasiūlyta taip, kad Adamas jos atsisakytų didingai, gražiai, taip, kad jai patiktų ir atrodytų nuostabu. Taigi norėdamas atsisakyti Megės, jis privalo jos atsisakyti iš tikrųjų; privalo visa širdimi *norėti* atsisakyti, suvokdamas, kad *yra* „nutiesęs savo kelią į didžiausią jos gerovę“.

Kalbėdama apie savo aistrą Amerigui, Megė yra prasitarusi, kad stipriai mylint peržengiamas pavydas: „peržengi viską ir niekas negali tavęs sunaikinti" (II.262). Iškart po to eina epizodas, kuriame jos tėvas ima suvokti ją tam tikru būdu:

> Tik nežymus aistros gūsis, tarytum būtų šmėkštelėjusi sąmoninga būtybė, plaukiojanti ir švytinti šiltoje vasaros jūroje, truputis žibančio safyro ir sidabro, būtybė, plūduriuojanti gelmėse, nardanti tarp pavojų, kur baimė, kvailystė ar grimzdimas gilyn būtų galimi nebent žaidžiant – visa tai jam darsyk leido pastebėti, pačiam santūriai, kiek droviai žavintis, jos tikėtiną žavėjimąsi, kurį kažkada jis galėdavęs sukelti turbūt tik keletui žmonių ir kurį jam pačiam galėdavę sukelti tik keletas žmonių. Valandėlę jis sėdėjo tarsi nutildytas, beveik subartas, dargi ne pirmą kartą; vis dėlto šis įspūdis jam greičiau išryškino, kas laimėta, o ne kas prarasta... Ilgainiui tai galėjo peraugti į žinojimą, kad be jo galėjo nieko ir nebūti: tai būtų buvusi visų mažiausia netektis. „Turbūt niekada nepavydėjau", pagaliau pratarė jis.

Ir tada atsiliepia Megė: „Ak, tėti, tai tu esi tas, kuris, sakyčiau, viską pranoksti. Niekas *tavęs* negali parklupdyti". (II.263–264)

Šioje ištraukoje įamžintas labai reikšmingas dorovinis laimėjimas. Per subtilaus grožio ir lyriškumo įvaizdį, Adamas pripažįsta savo dukters seksualumą ir brandų laisvumą. Negana to, jis išties geidauja, kad ji būtų laisva, kad aistros dvelksmas jos balse būtų perkeltas į tviskantį žaismingą gyvenimą ir šiame išsipildytų. Jis nebesipriešina jos malonumui ir geidauja tapti stebėtoju, palaikančiu tą malonumą, o ne jam trukdančiu. Kartu jis atsižada asmeninės naudos – atsižada netgi klausti, kas jam būtų ar nebūtų naudinga. (Mat pavydulingo arba nerimastingo klausimo ištarimas savaime verstų grimzti ne taip, kaip žaidžiant.) Šio įvaizdžio reikšmė dar išauga, mums prisiminus, kad į Megę jis žvelgdavo (ir norėdavo, kad ji tokia būtų) kaip į „smulkią švelnią drapiruotą „antikvarinę statulėlę" iš Vatikano arba Kapitolijaus kalvos, senovinę ir rafinuotą, retą kaip užrašas ir nemirtingą kaip ryšys, vis dar kokybišką ir tobulai grakščią" (I.187). Tas įvaizdis (jai pačiai akivaizdžiai dalyvaujant sąmoksle) neigė veiklų jos moteriškumą; Adamas taip pat neigė Megės galėjimą rinktis atskirai, savarankiškai. Jis išreiškė pageidavimą turėti ją savo kolekcijoje ir visada saugoti nuo pavojų, kurie šių veikėjų mintyse taip dažnai išreiškiami vandens ir jo judėjimo įvaizdžiais. Dabar jis geidauja ją matyti judrią ir gyvą, laisvai plaukiojančią jūroje – nevaržomą net jo valties ar „susigėrusio praeities vandens". Taip pat nesustingusią į ledą iš kaltės.

Galime pasakyti kelis dalykus apie šio paveikslo dorovinę reikšmę. Pirma, kad paveikslas *yra* reikšmingas ne tik dėl savo priežastinio ryšio su vėlesnėmis Adamo kalbomis bei poelgiais, bet ir kaip savitas dorovinis laimėjimas. Žinoma, paveikslas turi didžiulę priežastinę reikšmę; iš jo tiek čia, tiek vėliau rutuliojasi Adamo kalbos ir poelgiai, įgaudami teisingą toną. Bet, tarkime, imame ir perrašome šią sceną, priskirdami Adamui tas pačias kalbas ir poelgius (net, kas neįmanoma, tikslų tų kalbų ir poelgių teisingumą), bet naudodami kitokį įvaizdį – galbūt išreiškiantį konfliktą arba geidavimą plaukti greta Megės ar net geidavimą, kad ji nuskęstų, – visais šiais

atvejais Adamą imtume vertinti kitaip[5]. Maža to, dorovinėje Adamo veikloje šis paveikslas atlieka lemiamą vaidmenį ir nekreipdami į jį dėmesio laikytume jį tik veikimo sąlyga. Norime teigti, jog *čia* ir vyksta Adamo auka, daromas esminis dorovinis pasirinkimas. Čia, Adamui gebant vaizduotis Megę jūros gyviu, vyksta atsižadėjimo aktas, kuris mumyse žadina skausmą ir žavėjimąsi. „Šitaip nutiesdamas savo kelią į didžiausią jos gerovę" – čia Jamesas mums aiškina, jog auka *esanti* vaizdingo interpretavimo aktas, tai yra suvokimas, kad Megė esanti laisva moteris, nevaržoma Adamo valios. Kaip tai neatsiejama nuo atviros Adamo kalbos, kuri pasiekia tikslą dėl retos jo galios suprasti Megės kalbų prasmę ir niuansus ir kilniausiu būdu „nutiesti savo kelią" į [tas kalbas].

Taigi doroviniu požiūriu šis įvaizdis yra iškilus. Man reikėtų daugiau paaiškinti, kas jame iškilu. Pirmiausia, tame įvaizdyje mums krenta į akis švytintis jo grožis. Adamas savo dukters seksualumą regi taip, kad jį apibūdinti galima tiktai lyriškais ir didingais žodžiais. Šitai mums daug ką byloja apie dorovinę Adamo vaizduotę – ji subtili ir kilni, o ne paprasta ir šiurkšti, tiksli, o ne aplaidi, turtinga spalvų, o ne vienspalvė, žvitri, o ne vangi, dosni, o ne šykšti, užlieta meilės jausmo, o ne įklimpusi į depresiją. Šiam doroviniam vertinimui yra svarbus visas įvaizdžio ypatingumas. Juk jeigu skaitytume: „Jis galvojo apie ją kaip apie savarankišką žmogų", arba „Jis pripažino brandų savo dukters seksualumą", ar net „Jis galvojo apie savo dukterį kaip apie jūros gyvį, panirusį jūroje", prarastume aiškumo pojūtį, raiškumo jausmą ir sodrų lyriškumą, kuris čia mus taip jaudina. Svarbu, kad Adamo įvaizdis nėra koks nors lėkštas daiktas, greičiau meno kūrinys; kad pasižymi tikslumu, intonacijomis ir spalvomis, kuriuos įkūnija Jameso žodžiai. Jų negalėtų įkūnyti jokia kita parafrazė, kuri savaime nebūtų meno kūrinys.

Ištrauka sufleruoja dar vieną dalyką. „Ilgainiui tai galėjo peraugti į žinojimą – žinojimą, kad be jo galėjo nieko ir nebūti". Suvokti Megę kaip jūros gyvį – šitai kaip tik ir reiškia ją pažinti, pažinti jos padėtį, šioje nieko nepasigesti – trumpai tariant, būti „žmogumi, kuris nieko nepradangina". Jamesas leidžia suprasti, jog dorovinis pažinimas nėra tiesiog intelektinis proporcijų pagavimas, nėra net tiesiog intelektinis atskirų faktų pagavimas; [dorovinis pažinimas] yra suvokimas[6]. Taip pažinti – tai kilniai, aiškiai, visapusiškai ir jautriai išvysti sudėtingą, konkrečią tikrovę, įsisąmoninti aplinką vaizduote ir jausmais. Pažinti Megę – tai išvysti ir pajusti jos atskirumą, jos laimę; visa tai pripažinti – tai mažiausiai klysti. Jeigu Adamas tuos pačius faktus būtų suvokęs be šių pojūčių ir be tų perdėm ypatingų įvaizdžių, kuriuos jie teikia, jis būtų iš tikrųjų nepažinojęs Megės.

Vėliau, greta jo dorovinio laimėjimo, eina jos. Megė yra siaubingai įsitempusi, negalėdama atsitraukti nuo sudėtingų Adamo poreikių, nerimastingai saugodama „ploną tylos sieną" (II.267), įsiterpusią tarp jųdviejų, ir atviro demaskavimo žodžius, kurie būtų sunaikinę jo orumą ir užkardę jųdviejų „didžiausią gerovę". Megės būdravimas, tylus jos dėmesys, akylas stebėjimas mums parodomi kaip doroviniai po-

[5] Žr. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London, 1970).

[6] Dėl panašaus Aristotelio požiūrio žr. *Fragility*, sk. 10, ir „Įžvalgumą".

elgiai: „Tuo metu visa savo esybe ir sąmone ji buvo tarsi toji pusiausvyros būsena, kurią skirtingais būdais, bet vienodai stipriai abu stengėsi išsaugoti“ (II.268). Savo dorovinį atitikimą Megė matuoja įsivaizdavimų pilnatve ir turtingumu: „Tiek daug buvo susispietę vienoje vietoje, jog, tai žinodama, ji susiėmė už galvos“ (II.268). Megės vaizduotė, kaip ir Adamo, dorovinį tikslą pasiekia, suradusi teisingą būdą regėti. Kaip menininkę, kurios triūsas sukuria nuostabią formą, „tarsi žavios, šia proga juntamos pastangos pasekmė“ (II.273) Megę aplanko mintis apie tėvą, „skyrusi jam tokią vietą jos akyse, kokios turbūt joks meno kūrinys nebuvo nusipelnęs jo akyse“ (II.273). Žvelgti į Adamą kaip į būtybę, kuri brangesnė už jo paties meno kūrinius – šitai ilgainiui jai tampa žvelgimu į jį kaip į „didį, mąstantį ir kilnų žmogelį“ (II.274) – kaip į didį nepaisant jo sunkumo, ribotumo ir pastangų, kaip į didį, nes jis yra Adamas, nedidelis žmogelis, o ne visagalis tėvas. Trumpai tariant, tai yra supratimas, jog „mylėti jį švelniai yra tas pats, kas mylėti jį didžiuojantis“ (II.274). Didžiavimasis, tikėjimas kitu žmogumi neprieštarauja švelnumui, kurį sužadina to žmogaus ribotumas. Brandžią meilę tėvui ir lygybės pagrindą Megė pasiekia, atrasdama būdą, kaip Adamą suvokti, įsivaizduoti ne kaip tėvą, ne kaip įstatymą, ne kaip pasaulį, o kaip ribotą žmogų, kurio orumas glūdi jo paties ribotume ir šiam neprieštarauja. „Jo stiprybė buvo jos stiprybė, jos išdidumas – jo, ir drauge jie buvo padorūs ir išmaningi“ (II.274–275). Mėginant atsisakyti Adamo, išsaugant jo orumą, Megei būtinas suvokimas. [Tas suvokimas] taip pat yra dorovinis laimėjimas: meilės išraiška, mylimo žmogaus apgynimas, naujo ir turtingesnio ryšio tarp jųdviejų kūrimas.

Dorovinis bendravimas – tiek čia, tiek vėliau šioje scenoje – irgi nėra tik bendrų loginių sprendimų reiškimas ir klausymas. Taip pat nėra kokia nors grynai intelektinė veikla. [Toks bendravimas] persmelkia individualias dorovines jųdviejų pastangas, šiųjų ypatingumą bei jausmų ir vaizduotės turtingumą. Matome, kaip vieno supratimas darosi artimas kito supratimui, ir vienam, ir kitam regint, kur jų vaizdai sutampa. Girdėdami, kaip „jie įveikia kliūtį“ ir „grumiasi su vėju“ (II.264), staiga suvokiame, jog negalime pasakyti, katro įvaizdis naudojamas jųdviejų padėčiai apibūdinti. Tegalime pasakyti, jog tas įvaizdis priklauso jiedviem abiem: žvelgdami kiekvienas iš savo taško, abu gyvena to paties paveikslo pasaulyje. „Atrodė tarytum ji pirma įveikė [atstumą] ir dabar laukė, kol jos palydovas paseks jos pavyzdžiu.“ Pastraipoje jųdviejų sąmonės ir požiūriai sulydomi, bet ne supainiojant jų atskirumus, mat paveiksle jiedu mato vienas kitą kaip skirtingus individus, o parodant, kad subtilus dėmesys kitam skirtingus žmones gali įkurdindinti tame pačiame sukurtame pasaulyje – kol galų gale ir jų kalba, kuria apibūdinami dalykai, pasidaro bendra: „Vos po minutėlės jis atrado jųdviejų žodį“. Ir: „ji padėjo jam išsireikšti“ (II.265). Mylėdami ir kęsdami skausmą, jiedu kartu pagimdo aiškų dorovinės tikrovės apibūdinimą. Jiedu abu esti ir tėvas, ir motina, jis [tą apibūdinimą] nešioja ir augina, ji – padeda pagimdyti. Teisingas sprendimas yra jautrios jųdviejų sąveikos kūdikis. Skyriaus pabaigoje girdime šnekant apie „perkeistą jųdviejų vienybę“ (II.274). Supanašėjęs jų mąstymas nėra nei, viena vertus, tik bendras santykis su kokiu nors išoriniu dalyku (taisykle, teiginiu), nei, kita vertus, koks nors vidinis dalykas, kuris išlydytų žinojimą ir sunaikintų atskirumą. Tarpusavyje jiedu bendrauja atsargiai, kaip budrūs žmonės,

kuriuos visuomet skiria tarsi „nepaprastas audinys“ (II.267), per kurį jiedu klausosi vienas kito alsavimo.

Paskutiniame scenos epizode aprašomas veiksmas, kurį šis bendravimas ir subrandina. Esu sakiusi, jog šie vaizdai, apibūdinimai, jausmai ir bendravimas – būdami saviti poelgiai – turi dorovinę vertę, kurios negalima sutapatinti su tų potyrių sukeliamais išoriniais poelgiais[7]. Remdamasi šiuo pagrindu, ėmiau laužyti galvą, kaip pagrįsti teiginį, jog šio bendravimo aspektų, kurie vertingi doroviniu požiūriu, negalima perteikti sutrumpinta ar perfrazuota kalba. Dabar plyšį tarp veikimo ir aprašymo imsiu šalinti iš kitos pusės: atsakingą veikimą parodyti tokį, kokį jį suvokė Jamesas, – šitai yra labai kontekstiškas, subtilus ir jautrus dalykas, kurio teisingumo negalima pagauti meniškumo stokojančiame aprašyme. Cituoju dar vieną ištrauką:

> – Tikiu tavimi kaip niekas kitas.
> – Visai kaip niekas?
> Ji nebuvo tikra, ar suprato visą tų žodžių reikšmę; tačiau – ak, nė akimirką – jais nesuabejojo. „Visai kaip niekas.“ Dabar nė vieno tų žodžių nepasiliko sau, pasitiko jo žvilgsnį ir jam atidavė juos visus. Ir tada tarė:
> – Manau, kad kaip tik taip manim ir tiki.
> Jis dar valandėlę į ją žiūrėjo ir pagaliau prabilo tinkamai:
> – Kaip tik – taip.
> – Tuomet? – tarė ji, turėdama mintyje atomazgą ir kitus reikalus – bet ką, viską, kas dar galėtų būti likę. Prie ko daugiau niekada jiedu nebegrįšią.
> – Tuomet! – jis ištiesė rankas, jai suėmus jas savosiomis, prisitraukė ją prie krūtinės ir laikė priglaudęs. Laikė tvirtai ir ilgai, o ji leidosi laikoma; tačiau čia būta didingo ir rimto apsikabinimo, tokio, kurio artumas nekėlė pasidygėjimo ir nesulaikomų ašarų. (II.275)

Darsyk matome, kad išoriniai dalykai, šnekos ir apsikabinimas nėra vienintelis doroviniu požiūriu svarbus bendravimas. Mums aiškinama, jog esama minčių ir reakcijų, kurios slepiasi už jos „tuomet“ – už minčių apie atomazgą, nepamatuojamos meilės jausmų, be kurių ta trumpa ištarmė būtų bereikšmė. Bet dabar taip pat suprantame, jog net šnekant apie išorinius dalykus viską lemia niuansai ir subtilios smulkmenos. „Pagaliau prabilo tinkamai“: tai yra tuos pačius žodžius jam ištarus kitokiu balso tonu, mažiau susivaldžius, labiau užsigavus, ne taip pritariamai, būtų sunaikintas visas jo poelgio, visos jo elgsenos teisingumas. Jis nebūtų jos taip mylėjęs, jeigu nebūtų šnekėjęs kaip tik taip, tą akimirką ir tuo balso tonu ištaręs tų žodžių. (Jo netikrumas ir jo tylėjimas savaime yra jo laimėjimo dalis.) Lygiai taip jų apsikabinimą nuostabiu meilės ir abipusio altruizmo laimėjimu daro ne plikas apsikabinimo faktas; o kaip tyčia to apsikabinimo spalva ir kokybė: kad jis tvirtas ir ilgas, išreiškiantis, kaip stipriai ir aistringai myli Adamas ir kaip nuolankiai tą meilę

[7] Taip pat žr. *AN* 65, kur Jamesas puola „griežto skyrimo tarp veikimo ir jautimo netikroviškumą... Taigi jų „veikimą“ aš suprantu... kaip jų jautimą, o jų jautimą – kaip jų veikimą“ (iš romano *The Princess Casamassima* pratarmės; dėl tolesnio šios ištraukos komentaro žr. „Suvokimą ir revoliuciją“).

priima Megė; tačiau orus ir griežtas, neleidžiantis apsipilti ašaromis, kurios galėtų [tą apsikabinimą] nupiginti.

Galime pasakyti, pirma, kad joks aprašymas, mažiau tikslus už šį, negalėtų perteikti šio poelgio teisingumo; antra, bet koks pokytis aprašyme, net išsaugant tokį patį tikslumą, atrodo, vaizduotų visiškai kitokį poelgį ar bent reikalautų suabejoti poelgio tapatumu. (Pavyzdžiui, žodį „rimtas“ pakeisdama žodžiu „griežtas“, tik pabloginu padėtį, nes skatinu galvoti apie stipraus jausmo suvaržymą, o ne orumo pilnatvę.) Maža to, tokia parafrazė kaip maniškė, net būdama pagrįsta ir tiksli, neįstengia pakeisti originalios prozos; mat nebūdama didžiu literatūros meno kūriniu, ji stokoja turtingo jausmo, teisingo tono ir ritmo, būdingų originalui, kurio kadencijos neišdildomai įsirėžia į širdį. Geras poelgis nėra toks lėkštas, bespalvis ir bedvasis kaip mano parafrazė, mat vartojant „nekintamas dorovinio kalbėjimo kategorijas“, tokius žodžius kaip „abipusė auka“, [tas poelgis] tampa pernelyg šiurkštus vertinti aukščiausiomis [sąvokomis]. [Cituota ištrauka] yra „budrus sparnuotas padaras“, sklendžiantis viršum šių kategorijų, lankstus ir aiškiai regintis. Vienintelis būdas šiai ištrauktai perfrazuoti, neprarandant vertės, – tai parašyti kitą meno kūrinį.

II

Pasižymėdami rafinuotu suvokimu, abu jie visuomet laikosi įsipareigojimų, kurių kai kurie – ypatingi, kai kurie – bendri. Suvokimas, „tupėdamas ant tų nekintamų kategorijų viršūnių“, tų kategorijų nepakeičia. Šitai pabrėžtina, kadangi nesunku pamanyti, jog šių ypač jautrių žmonių dorovė yra meno kūrinys, išpuoštas savitos vidinės estetikos dėlei, nepaisant principų ir įsipareigojimų[8]. Tiesą sakant, Jamesas nuolatos mato tokį pavojų, Bobo ir Fanės Asingamų paveikslais jis parodo mums, kaip suvokimas be atsakomybės grėsmingai pakimba ore, lygiai kaip pareiga be suvokimo esanti nenuovoki ir akla. Teisingas elgesio „pagrindas“ numanomas iš jųdviejų meilės dialogo. Čia nuolatiniai Megės įsipareigojimai Adamui (taip pat apskritai dukters įsipareigojimai tėvui) pastūmėja ją (tiek mintyse, tiek jausmuose) teisingo suvokimo link, padeda apibrėžti sceną, atrenka galimas reakcijas į tą sceną. Megė jaučia stiprią pareigą gerbti Adamo orumą ir šitai iš esmės verčia ją atmesti kitus galimus įvaizdžius ir ieškoti tol, kol galiausiai aptinka meno kūrinio įvaizdį (II.273). Adamo susigalvotas jūros būtybės įvaizdis taip pat tenkina, yra teisingas, nes iš dalies atliepia jo supratimą apie tėvo skolą suaugusiai dukteriai.

Taigi galvodami apie suvokimą kaip apie sukurtą meno kūrinį, kartu privalome atminti, jog menininkai, Jameso požiūriu, nėra laisvi tiesiog kurti, ką nori. Jų pareiga – tiksliai ir ištikimai perteikti tikrovę; vykdant šią užduotį jiems labai gelbsti

[8] Dėl priekaišto žr. Hilary Putnam, „Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum“, *New Literary History* 15 (1983) 193–200.

bendri principai ir įpročiai bei saitai, kurie yra tapę jų elgesio bruožais. (Šia prasme geriau į suvokimą žiūrėti kaip į vaiką, nes toks įvaizdis parodo, kad teisingas žmogaus kūrybingumas gali reikštis tiktai gamtinės tikrovės ribose.) Jeigu jie abu padėtį suvokia, kaip dažnai vaizduoja Jamesas, improvizuodami, jeigu Megė laiko save vaidmenį improvizuojančia aktore, privalome taip pat atminti, jog gerai improvizuojanti aktorė *negali* elgtis bet kaip. Kiekvieną akimirką – tikrai ne vieną, jeigu vadovaujamasi išoriniu scenarijumi – ji privalo atsakingai reaguoti, būti ištikima kitiems aktoriams, besiplėtojančiam pasakojimui, žanro taisyklėms bei riboms ir jo istorijai. Pagalvokite apie analogišką skirtumą tarp simfoninio orkestro ir džiazo muzikantų. Pirmajam saitai ir nuoseklumas yra išoriški, susiję su partitūra ir dirigentu. Orkestro muzikantas juos perskaito kaip ir visi kiti. Džiazo muzikantas, kurdamas veikliai ir nuosekliai, privalo rinktis visiškai įsisąmoninęs, pajautęs istorines formos tradicijas ir kiekvieną akimirką veikliai gerbdamas savo saitus su kolegomis muzikantais, ir būtų dar geriau, jeigu jis stengtųsi kuo geriau juos pažinti kaip neprilygstamus individus. Jo atsakomybė dėl kūrinio nuoseklumo ir plėtotės bus didesnė, o ne mažesnė, negu partitūros skaitytojo. Taigi šiuodu atvejai mums rodo, jog suvokėjo, kuris improvizuoja doroviškai, atsakomybė yra dviguba: atsakomybė kontekstinių įsipareigojimų ir nenutrūkstamų struktūrų istorijai; ir ypač atsakomybė tuo požiūriu, kad savo įsipareigojimais jis persiima, su jais susitapatina, juos suvokia, o ne perskaito tai, kas parašyta scenarijuje arba partitūroje.

Maža to, dorovinis improvizavimas pareigų ir taisyklių atžvilgiu atlieka netgi svarbesnį vaidmenį negu šie menai. Džiazo muzikantas, nukrypstantis nuo tradicijos staigiai ir radikaliai, gali trikdyti, kartais atrodyti neatsispiriąs savo silpnybėms arba neatsakingas; tačiau ne mažiau toks poelgis gali įkūnyti kūrybinį proveržį, kurio fone įsipareigojimo praeičiai jausmas gali tiesiog išgaruoti. Manau, kad taip neatsitinka džeimsiškoje dorovėje. Kartais susidūręs su nauja padėtimi suvokėjas gali peržiūrėti savo nusistovėjusią vertybių sampratą, nuspręsdamas, jog tam tikri *prima facie* įsipareigojimai čia iš tikrųjų nėra privalomi. Tačiau šitai niekada neįgauna tokios formos, kai nusistovėję saitai peršokami ar tiesiog apiplaukiami. Ir jeigu suvokėjas, tikrindamas šiuos saitus, nusprendžia, kad jie išties jam privalomi, nebus leista laisvai nukrypti, o pastangos suvokti virs pastangomis būti ištikimam visiems padėties dėmenims, įtemptomis ir uoliomis pastangomis nenuvilti jokio žmogaus. Megei kaip suvokėjai neleista atgręžti nugaros savo tėvui, o šiam neleista jos palikti. „Jųdviejų abipusio būdravimo“ (II.267) uždavinys – žinoti „kad plonutę sieną tarp jųdviejų galima perdrėksti vos lengvai netinkamai palytėjus“ (II.267); geras improvizavimas tą „nepaprastą audinį“ išsaugo, o ne sudrasko.

Taigi kaip konkretus suvokimas yra pirmesnis [už pažinimą]? (Kuriuo požiūriu romanisto aprašymai yra aukštesni, apdairesni už nekintamas kategorijas?) Pirma, galime suprasti, jog nesugebėdami pajausti ir sumaniai interpretuoti konkrečių savo konteksto atskirybių, Megė ir Adamas negalėtų nuspręsti, kokios taisyklės ir nuolatiniai įsipareigojimai čia reiškiasi. Visos padėtys yra labai konkrečios, jos nepasitinka mūsų, prisiklijavusios pareigos etiketes. Be gebėjimo suvokti pareiga yra akla, vadinasi, ir bejėgė. (Bobas Asingamas neturi jokio ryšio su savo dorovine tikrove,

kol siekia žmonos pagalbos; jos regėjimas, nors pernelyg linkęs į fantazavimą, bet reikalingas.)

Antra, asmuo, kuris apsiginklavęs vien nekintamomis kategorijomis – vien bendrais principais ir taisyklėmis – net sugebėdamas juos pritaikyti konkrečiam atvejui, vis dėlto nebūtų pakankamai jais apsiginklavęs, kad galėtų pasielgti dorai. Negana to, nekintamas kategorijas taikant konkrečiai padėčiai jas reikia tiksliau perteikti, savaime taikant tas kategorijas galima viską ne taip suprasti, jų nepakanka doriems ir nedoriems poelgiams skirti. Čia turbūt būtų geriau suvis nesiaukoti negu aukotis ištariant netinkamus žodžius netinkamu tonu netinkamu metu. Ir sakydama „netinkamas“, neturiu galvoje, kad sprendžiama iš kokių nors atsitiktinių ir nenuspėjamų pasekmių, už kurias Adamo negalėtume laikyti atsakingu. Turiu galvoje, kad tai savaime netinkama, netinkama jam. Jis čia atsakingas už tai, kad sugaudytų visas savo konteksto smulkmenas tokias, kokios jos yra, kad pasirūpintų, kad nieko nepradangintų, kad viską pajaustų, kad prabiltų tinkamai. Nesupratingumas yra dorovinis trūkumas; galima ugdytis jo priešybę. Savaime nekintamos kategorijos, kai pasitikima jomis vienomis, virsta nesupratingumo receptu. Atsiliepti „tinkamu laiku, dėl tam tikrų priežasčių, tam tikrų asmenų atžvilgiu, turint tam tikrą tikslą ir tinkamu būdu, yra ir vidurys, ir dorybė, nes vidurys ir yra dorybės ypatybė“* (*NE* 1106b21-3).

Galiausiai geruose jųdviejų poelgiuose esama dėmenų, kurių net iš principo negalima pagauti naudojant išankstines „nekintamas“ formuluotes, kad ir kokios tinkamos ir tikslios šios būtų – arba todėl, kad [tie poelgiai] esti netikėti ir nauji, arba dėl to, kad jie neprastinamai ypatingi. Rafinuotas džeimsiškasis suvokėjas bendras kategorijas ir sampratas taiko atvirai, plėtojamai, pasirengęs išvysti ir pajausti visas naujas ypatybes, kurias išryškina scena. Megė mato, kaip Adamas perkeičia jųdviejų santykį, ir atsiliepia į [tą pokytį] kaip į herojišką dorovinės kūrybos aktą – kaip improvizuojanti aktorė, imanti iš kito aktoriaus, ką šis duoda, ir einanti išvien su tuo, ką gavo. Viso to ji nebūtų galėjusi padaryti, jeigu į naują padėtį būtų žvelgusi tiesiog kaip į sceną, kuriai taikytinos išankstinės taisyklės. Taip pat negalime nepastebėti fakto, jog šios poros ir jos istorijos ypatingumas jųdviejų mąstymą persmelkia kaip didžiausios dorovinės reikšmės dalykas. Negalėtume perrašyti scenos, nepastebėdami Megės ir Adamo ypatingumo ir kartu neprarasdami nuovokos, kas ką turėtų daryti. Kartoju, apsiribojimas visuotinybe tampa nesupratingumo receptu. (Net geras taisyklių taikymas savaime negali būti traktuojamas skyrium nuo jų santykio su suvokimu.)

Jeigu šis požiūris į dorovę priimamas rimtai ir jeigu norime turėti tekstų, kurie atstovautų geriausioms [to požiūrio] atmainoms (siekiant numatyti arba papildyti patyrimą arba įvertinti kokią nors normą kitų normų atžvilgiu), sunku nedaryti išvados, jog mums reikės imtis tekstų, ne mažiau išpuoselėtų, ne prasčiau kalbiškai intonuotų, konkrečių, intensyvių ir sutelktų, ne mažiau metaforiškai išmoningų už šį romaną[9].

* Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 93–94.

[9] Dėl gimininngų argumentų žr. „Netobulus krištolus“, *Fragility*, sk. 1, 2, 6, 10; ir „Įžvalgumą“ šiame tome.

III

Akivaizdu, kad dialogas tarp suvokimo ir taisyklių įkūnija temą, kuriai rašydamas *The Golden Bowl* Jamesas skyrė daug apmąstymų. Mat tarp mūsų ir „smarkiai įsitraukusių, pasinėrusių ir daugiau ar mažiau kraujuojančių dalyvių“ (I.vi) jis įspraudžia du veikėjus, kurie daugiau ar mažiau atlieka graikų tragedijos choro paskirtį. Būdami „meiliai dėmesingi dalyviai“ (*AN* 62), kaip ir mes patys (Fanė vienintelė iš visų veikėjų vadinama „mūsų drauge“) (II.162), jie abu dalyvauja, sprendžia ir interpretuoja – daro visa tai įsitraukę ir įsigilinę lygiai kaip mes, o gal net labiau. Savo „choru“ Jamesas pasirinko ne didelę grupę ir ne vienišą sąmonę, o sutuoktinių porą, kurie abu labai skirtingai žiūri į etines problemas, bet juodu vienija meilė ir bendros pastangos praregėti. Vaizduodamas jų pastangas tikrai suprasti, Jamesas leidžia mums atidžiau įsižiūrėti į santykį tarp subtilaus atskirybių suvokimo ir taisyklėmis grįsto rūpinimosi bendrais įsipareigojimais, atskleidžia, kad nei vieno, nei kito savaime nepakanka siekiant dorovinio tikslumo, [parodo,] kodėl (ir kaip) atskirybė, būdama nepakankama, vis dėlto yra pirmesnė ir kaip tarpusavyje kalbantis su meile galima rasti bendrą dorovinio sprendimo „pagrindą“.

Bobas Asingamas yra taisyklėms ir bendroms sampratoms atsidavęs vyras. Jis neleidžia sau nei būti nustebintam, nei suglumintam – daugiausia todėl, kad neleidžia sau išvysti atskirybių:

> Jo žmona kaltino jį dorovinio ir taip pat intelektinio reagavimo stygiumi ar net, tiesą sakant, visišku negebėjimu daryti nei viena, nei kita... Žmonių silpnybės ir keblumai jo nei stebino, nei stulbino, ir tiesą sakant – galbūt tai buvo vienintelis klestinčios jo karjeros trūkumas, – netgi truputį smagino; tuos dalykus jis sutikdavo kaip savaime suprantamus, be baimės, rūšiuodamas juos pagal jų tipą ir apskaičiuodamas rezultatus ir riziką. (I.67)

Kadangi sau jis leidžia matyti vien tai, ką galima iš anksto priskirti kokiai nors bendrai kategorijai, jis negali parodyti jokio dorovinio jautrumo, įskaitant smaginimąsi, kuris reikalauja pripažinti niuansus ir išskirtinius bruožus. (*Mūsų* pasimėgavimui, vaizduodamas jį kaip išskirtinį ir neprilygstamą veikėją, Jamesas primena mums skirtumą tarp romanisto ir jo paties gyvenimo supratimo.)

Kita vertus, subtilus Fanės suvokimas pasiekia grėsmingą nepagrįstą kraštutinybę. Ji atsisako vadovautis bendromis taisyklėmis tiek, jog sugeba į komplikuotus žmones ir savo pasaulio keblumus žvelgti estetizuodama ir mylėdama juos kaip „puikiausias savo gėlių lysves“, skersai kurių, didžiam jos nepasitenkinimui, Bobas vaikšto „trumpiausiu keliu“ (I.367). Ji mėgaujasi šių dalykų ypatingu sudėtingumu, nepakankamai jausdama polinkį doroviškai įsipareigoti kuriai nors iš jų. Ir kadangi atsisako bendrų kategorijų, kurios sudaro Bobo regėjimo visumą, ji stokoja jam būdingo vadovavimosi praeitimi. Jos vaizduotė pernelyg laisvai klaidžioja, puo-

šia, gražina. Vaizduodamas šiuodu veikėjus, siekiančius suprasti ir įvertinti savo aplinką, ir skirtingus jų trūkumus Jamesas nelengvais būdais teiraujasi pats savęs, ką jis galvojantis apie subtilų žinojimą. Jis parodo, kaip pasukus klystkeliu tokia nuostata gali baigtis sau pataikaujančiu fantazavimu; Bobą jis pripažįsta turint „paprasto regėjimo, vertingo dėl paties paprastumo, tiesą“ (I.284). Taigi Jamesas (taip pat, nors ne taip ryškiai, ir protagonistai) mums perša mintį, kad suvokimas nėra sau pataikaujanti praktinio protavimo forma, iškeliama virš kitų vien dėl savo stiliaus. Jo dorovinė vertė yra priklausoma nuo turinio, kuris turėtų tiksliai sietis su veikiančiojo doroviniu ir visuomeniniu išprusimu. Šį turinį dažnai gerai (mažų mažiausiai bendrais bruožais) išsaugo paprasto žmogaus prisirišimas prie dorovinių sveiko proto vertybių, kurios pakankamai gerai nužymi gaires, kur turėtume pradėti ieškoti konkretaus sprendimo.

Bobo ir Fanės susidūrimo scenoje Jamesas mums parodo, kaip užmezgus dialogą tarp suvokimo ir taisyklių galima surasti bendrą dorovinį „pagrindą“, atsakingą regėjimą. Fanė privedama prie suvokimo, kad ji valingai užsimerkusi ir nemačiusi Šarlotės ir Princo santykių. Šiame skyriuje („Trečia knyga“, X skyrius) ji ir jos vyras drauge pripažins tai, kas įvyko, ir prisiims atsakomybę už tai, kad savo aklumu patys kurstę intrigą. Kad pasiruošta tikram dialogui praneša asociatyvios metaforos, kuriomis jiedu vaizduoja vienas kitą vienas kitam. Gododama ji tampa „bežadžiu sfinksu“, jis – „kažkokiu dykumos piligrimu, apsistojusiu to monumento papėdėje“ (I.364–365). Jam stoviniuojant priešais ją ir lūkuriuojant, pajaučiame, kad „ima trauktis nuo seno įprastas, dabar jau toks sunkus jųdviejų nesusikalbėjimas, klaidingas vienas kito supratimas“ (I.365). Ji pradeda suvokti, kad jos doroviniam skausmui jis suteikia „subtilesnę prasmę“ (I.365) ir štai malšinti šį jos rūpestį jis imasi su jam būdingu pareigos jausmu. Jis įsivaizduoja ją pavojingai plaukiančią netvirtoje valtyje ir, likdamas ištikimas savo paprastam tiesmukam seno kareivio priedermių supratimui, į šį paveikslą atsiliepia mintimi, jog tokiu atveju jis privaląs laukti jos „ant mistinio ežero kranto, įsikūręs ten, kur, reikalui esant, ji galėtų pasiųsti signalą“ (I.366).

Plėtojantis scenai, šis pareigos jausmas skatina jį palengva pripažinti ją rizikuojant ir patekus į bėdą – ir šie jo ankstesnio dorovinio požiūrio dėmenys susijungia su nerimastinga meile jai, neleisdami nusigręžti nuo dorovinių jos pastangų ir versdami išsiugdyti turtingesnį ir konkretesnį dėmesingumą. Antra vertus, jo griežtumas neleidžia jai interpretuoti padėties išsisukinėjant arba apgaudinėjant save, neleidžia rasti lengvos išeities; jo klausimai išlaiko jos suvokimą sąžiningą. Net ir pradėdamas „subtiliai žinoti“, Bobas niekada nesiliauna buvęs savimi. Vis dėlto paprastas pareigingas vyras, mylėdamas savo žmoną konkrečiai ir todėl dorovės peizaže regėdamas tam tikrą nerimastingą vaizdą, į viską ima žvelgti aiškiau, mat tiktai taip (tiktai sutikdamas pamatyti tai, kas netikėta ir nauja) jis galįs ją mylėti ir jai padėti: „anksčiau jis šnekėjęs taip, kaip šviečia paprasto žmogaus akims, bet dabar jis privaląs tapti kai kuo daugiau už paprastą žmogų“ (I.375). Kai kuo *daugiau*, o ne kai kuo *kitu*: mat taip pat tiesa, kad jai, besistengiančiai suvokti gerai, jis galįs padėti tiktai išsaugodamas savo regėjimo paprastumą. Kadangi jis regi

save ant kranto, pasiruošusį jai padėti, ji negali nepaisyti nujaučiamo dorovinio pavojaus. Jis neleidžia jai nusisukti nuo bendrųjų klausimų, vadinasi ir nuo savo atsakomybės.

Šitaip judėdami vienas kito link, jiedu keičiasi sakiniais, vaizduotėje užpildydami vienas kito spragas (I.368). Ir jiedu juda nuo artimų vaizdinių prie bendro paveikslo, kuris išreiškia abipusį dalyvavimą susitinkant ir improvizuojant dorovinėje plotmėje: dabar jiedu – „pasaulio nuotykių ieškotojai, užklupti staigaus nerimo, gūdų vidurnaktį keistame užkampyje ieškantys paguodos" (I.371). Netrukus ji jam padovanoja paveikslą, į kurį jis „galėtų įžengti" (I.374). Kulminacinę akimirką (dėl *jo* pastangų) Fanė pajunta aštrų suvoktos kaltės skausmą, o Bobas, švelniai atsiliepdamas į jos skausmą, tampa visiškai atviras jos doroviniam nuotykiui, konkrečiam bendros jųdviejų padėties suvokimui. Ji pravirksta, ir jis ją apkabina

> su tokia kantrybe, kuri dabar ją nuramino. Gana keista, tačiau po šios mažutės krizės jiedu nenuėjo miegoti, kaip paprastai apsižodžiavę: tai, kas tarp jųdviejų įvyko, skleidėsi dar plačiau, jai aiškiai parodžius savo jausmus, kažkaip įgavo teigiamą pagreitį, daug nekalbant tarytum pasiekė suprantamumo sritį, užtrenkė paskui save duris ir dar labiau juodu, nuščiuvusius, suartino. Kelias minutes jiedu žvelgė pro apniukusį langą, pro kurį vėrėsi bendrų žmogaus rūpesčių pasaulis ir blausi šviesa šen bei ten mirguliavo ant auksinių, krištolinių ir spalvotų, ornamentuotų paviršių, neryškiai šmėkšančių iš Fanės svetainės. Jųdviejų nutikimo grožis skleidėsi jai verkiant iš skausmo, apsipylus ašaromis, jam reiškiant nuostabą, rodant švelnumą ir guodžiant, ypač protarpiais, kai jiedu nutildavo ir susikibę rankomis kurį laiką drauge tarsi nirdavo į mistinį ežerą, kuriame, kaip anksčiau užsiminėme, jis buvo pratęs ją matyti besiirstančią vieną – visas grožis buvo tas, kad dabar jiedu iš tikrųjų galėjo susišnekėti geriau, nes pagaliau visiems laikams pajuto pagrindą po kojomis... Bet kuriuo atveju, ne mažiau švelniai dabar jis leido jai suprasti, kad pakankamai suvokė užuominą ir kad užuominos jam tereikėjo. (I.378–379)

Paprastumas ir suvokimas, griežtumas ir suglumimas iš dalies ir sudaro surastą „pagrindą". Galų gale jiedu yra drauge „mistiniame ežere", o ne ant sauso kranto. Norėdamas prie jos priartėti, jis turėjo pasinerti, pajausti atskirybės paslaptį, palikdamas užnugaryje išankstinį „rūšiavimą" ir „taisymą". „Pagrindas" savaime nėra taisyklė, veikiau konkretus konkretaus atvejo regėjimas. Šiuo atveju jis negalėjo nieko suprasti tol, kol neperėmė jos gebėjimų; o tuos gebėjimus įstengė perimti, nes jau turėjo tai, kas pranoko visuotinybę, – mylimą ir todėl ypatingą jos vaizdą. Dialogą tarp jo taisyklių ir jos suvokimo skatina ir palaiko meilė, kuri savaime reiškiasi suvokimo srityje ir yra ankstesnė už dorovinį susitarimą. Jamesas leidžia suprasti, kad būdami dorovinių bendruomenių nariai ir norėdami bendrai suvokti tikrovę, pirmiau turime vieni kitus mylėti, nepaisydami visų savo nesutarimų ir kokybinių skirtumų. Atrodo, jis, kaip ir Aristotelis, teigia, jog pilietinė meilė randasi pirmiau ir maitina pilietinį teisingumą. Jis taip

pat mums primena Aristotelio mintį, jog vaikas, suaugsiantis į suvokti gebantį asmenį, savo gyvenimą privaląs pradėti su meile suvokdamas savo tėvų individualybes ir priimdamas šiųjų itin individualizuotą meilę. Suvokimas, regis, eina pirmiau net laiko atžvilgiu, skatina ir palaiko visus gyvenimo užmojus, pateikdamas bendrą vaizdą.

Galiausiai šnekėdamas apie „užuominos suvokimą“, Jamesas (arba Bobas) parodo mums, kuo dorovinis bendravimas ir dorovinis mokymasis gali virsti suvokimu paremtoje dorovėje. Pažanga daroma ne mokant abstrakčių dėsnių, o rodant kelią draugui, vaikui arba mylimam žmogui – žodžiu, pasakojimu ar įvaizdžiu, – kad visi jie turimu konkrečiu atveju išvystų kokį nors vieną ar kitą naują aspektą. „Užsiminti“ – tai švelniai leisti suprasti, kaip žmogus galėtų regėti. „Užsimenama“ čia visai ne žodžiais, bet staigiai atskleidžiant jausmus. Užuomina savaime yra konkreti ir akstina pripažinti konkretybę[10].

Jau esu argumentavusi, kad džeimsiškam teisingo elgesio suvokimui išreikšti reikalinga meniška Jameso proza. Dabar prie šios minties dar galiu pridurti, jog pagal šią sampratą dorovinis pačių taisyklių vaidmuo gali būti atskleistas tiktai pasakojime, kuriame derama taisyklių vieta nustatoma atsižvelgiant į suvokimą. Norint įvertinti teiginį, kad teisingas sprendimas kyla iš dialogo tarp išankstinių principų ir naujo regėjimo, reikia suprasti prozoje įkūnijamą požiūrį, kuris iš pasirinkimo nepašalina sudėtingumo ir neapibrėžtumo, sudarančių pasirinkimo esmę. Kažin ar formalios sprendimo teorijos veikale galima atskleisti dorovinius veiksmus, kurie atliktini užsimenant ir suvokiant „užuominą“; jų nebūtų galima atskleisti jokioje abstrakčioje filosofijos prozoje, kadangi jie labai priklauso nuo mokėjimo teisingai regėti konkretybes. [Tų veiksmų] nebūtų galima gerai atskleisti net filosofui pateikiant pavyzdį, jei tik tas pavyzdys stokotų viso literatūrinio tikslumo ir taip pat neapibrėžtumo, sodrių metaforų ir paveikslų, galimybių mums papasakoti, kaip veikėjai vieni kitus supranta bei įsidėmi naujuosius savo padėties aspektus. Šio romano pratarmėje Jamesas šneka apie „atsakingos prozos“ „pareigą“ būti, „kol mes ją skaitome, pakankamai gerai, pakankamai įdomiai ir, jeigu teiraujamasi apie vaizdą, pakankamai vaizdingai pirmiausia *savaime*“ (I.ix-x). Romano *The Golden Bowl* proza atlieka šią pareigą.

Teigiu, kad ši proza savaime parodo tam tikrą požiūrį į dėmesį dorovės klausimams. Taigi natūralu klausti, koks yra mano komentaras, kuris papildo tekstą ir

[10] Plg. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe (New York, 1968) Part II, Sct. 11, 227e [Ludvig Wittgenstein, *Filosofiniai tyrinėjimai* // Liudvigas Vitgenšteinas, *Rinktiniai raštai*, iš vokiečių ir anglų kalbų vertė Rolandas Pavilionis, Vilnius: Mintis, 1995, p. 390]: „Teisingesnės prognozės paprastai išplaukia iš sprendimų tų žmonių, kurie labiau pažįsta žmones. / Ar galima įgyti tokį pažinimą? Taip; kai kas gali. Tačiau ne klausant kokių nors kursų, bet per *„patyrimą“*. – Ar gali kas kitas čia būti mokytoju? Žinoma. Retkarčiais jis duoda atitinkamą patarimą. – Štai kaip čia atrodo „mokymasis“ ir „mokymas“. – Tai, kas išmokstama, nėra technika; išmokstama teisingų sprendimų. Yra ir taisyklės, bet jos nesudaro sistemos, ir tik patyrę žmonės gali jas tinkamai pritaikyti – ne taip, kaip skaičiavimo taisyklių atveju. / Čia sunkiausia tinkamai ir neiškreiptai perteikti šį neapibrėžtumą“.

pretenduoja paaiškinti, kodėl tekstas esąs filosofiškai svarbus. Iš tikrųjų, ar negalėjau baigti, pacitavusi šiuos skyrius arba visą romaną ir nepakomentavusi? Ar vis dėlto čia esama erdvės filosofinei literatūros kritikai?

Tekstas savaime parodo ir įkūnija taurią dorovinę veiklą. Tačiau, mano manymu, savarankiškai jis nesigretina su kitomis dėmesio dorovei sampratomis ir nepaaiškina savo ir tų sampratų tarpusavio skirtumų, pavyzdžiui, kodėl kelias į „dorovinį protavimą", grįstas vien tik abstrakčia arba formalia medžiaga ir nekreipiantis dėmesio į tokius tekstus kaip šis, netektų didžiosios dalies mūsų dorovinių nuotykių. Filosofinis aiškinimas čia veikia kaip literatūrinio teksto sąjungininkas, bendrais bruožais aprašantis šiojo santykį su kitomis dorovinės raštijos formomis. Mano nuomone, kritiniai ir skiriamieji įgūdžiai, paprastai siejami (nedarant klaidos) su filosofija, čia išties atlieka esminį vaidmenį, jeigu sutinka priimti pakankamai nuolankią laikyseną. Anot Aristotelio, filosofinis aiškinimas, teikiantis konkrečioms atskirybėms tokią svarbą, privalo būti kuklus savo paties atžvilgiu, pretenduoti tik į „metmenis" arba „eskizą", kuris atkreipia mūsų dėmesį į iškiliąsias mūsų pačių dorovinio gyvenimo ypatybes. Tikrojo to gyvenimo turinio tuose metmenyse nesama, išskyrus kiek juose cituojamas arba dėmesingai atkuriamas literatūrinis tekstas. Ir netgi siekdama tapti literatūros sąjungininke – neneigdama literatūros argumentuojamo požiūrio į dorovinį gyvenimą – filosofinė proza gali nukrypti nuo kai kurių tradicinių filosofijos stilių, žengdama didesnio įtaigumo link. Vis dėlto, kol esame gundomi nepaisyti romano *The Golden Bowl* įžvalgų – o neabejotinai būsime gundomi tol, kol ilgėsimės staigmenos ir suglumimo pabaigos, gyvenimo, kuris yra saugesnis ir paprastesnis už tikrą gyvenimą, – tol, mano galva, mums reikalingi tokie „metmenys", kurie, būdami aiškesni, grąžina mums nuostabą, susidūrus su romano sudėtingumu ir su mūsų pačių veikliu gyvenimo supratimu[11].

IV

Dabar privalome iš arčiau patyrinėti Jameso analogiją tarp dorovės ir meno bei tolesnes šios analogijos pasekmes doroviniam šio teksto statusui. Pirma šnekėsiu apie santykį tarp dėmesio dorovės klausimams ir dėmesio meno kūriniui, tada – apie santykį tarp meninės kūrybos ir dorovinio laimėjimo.

Kaip esu pagrindusi kitoje vietoje, pradžioje Megė į žmones žiūri kaip į dailius meno objektus, patogiai atitoldama nuo jų žmogiškų ir dažnai tarpusavyje konfliktuojančių reikalavimų. Tačiau bręsdama, minėtą analogiją Megė ima naudoti brandžiau, jos neatsisakydama[12]. Romano pabaigoje jos gebėjimas žvelgti į kitus

[11] Šią mintį toliau plėtoju „Meilės pažinime" šioje knygoje.

[12] Dėl šios minties plėtotės žr. Patricko Gardinerio atsakymą į „Netobulus krištolus", *New Literary History* 15 (1983) 179–184; pagrindinės mano atsakymo į jo rašinį (*NLH* 201–208) mintys apibendrintos baigiamojoje „Netobulų krištolų" pastaboje.

žmones kaip į sudarančius tam tikrą gyvą, alsuojantį paveikslą, jos dėmesys jiems kaip atsakas į šį kūrinį (plg. II.236–238) – visa tai išreiškia jos ištikimybę kelioms Jameso dorovinio idealo ypatybėms, su kuriomis jau esame susipažinę: pagarbai konkretaus dorovinio konteksto bei šiame dalyvaujančių veikiančiųjų neprastinamai ypatingam pobūdžiui; ryžtui išgvildenti visus šios atskirybės aspektus ir susikaupus juos suvokti; ryžtui rūpintis [ta atskirybe] kaip visuma. Taip pat regime jos ryžtą paklusti švelniems ir šiltiems, o ne akinamiems, tiesmukiems ir šiurkštiems jausmams – visus mylėti nešališkai, o ne apėmus „vulgariam nedorumo įkarščiui“ (236).

Tačiau ši dorovinio dėmesio samprata reiškia, kad dorovinė estetinė analogija taip pat yra daugiau negu analogija. Mat (kaip Jamesas dažnai primena, pasitelkdamas autoriaus-skaitytojo „mes“) gerai skaitant mūsų dėmesys veikėjams savaime taps kilniu dorovinio dėmesio atveju. Jameso veikėjų gyvenime bei dilemose patys dalyvaujame būdami „meiliai dėmesingi dalyviai“ (*AN* 62), drauge su jais su meile įsitraukiame į regimybių nagrinėjimą. Veikliai rūpinamės jų ypatingumu ir stengiamės tapti žmonėmis, kurie intelektu ir jausmais nepradangina nė vienos jų subtilybės. Taigi jeigu Jamesas neklysta dėl dorovinio dėmesio, jis gana tvirtai gali teigti, jog toks romanas kaip šis tokį dėmesį už abstraktų traktatą ne tik geriau parodo, bet ir sužadina. Jis skatina mumyse „veiklųjį gyvenimo suvokimą“, kuris yra mūsų dorovinė geba. Veikėjų „jausmai, jų sužadintas protas, dorovinė sąmonė, atidžiai ir su pakankamu susižavėjimu skaitant, virsta mūsų pačių nuotykiu“ (*AN* 70). Tapatindamiesi su jais ir leisdami sau būti nustebintiems (mąstymo nuostata, kurią pasakojimas akstina ir ugdo), tampame jautresni savo pačių gyvenimo nuotykiui, noriau žvelgiame į gyvenimą ir leidžiamės to gyvenimo paliečiami.

Bet esame tikri ir dėl priešingo teiginio, jog žmogus, kuris gyvenime nesupratingas, taip pat bus nesupratingas ir skaitydamas Jameso tekstą. Kaip literatūra gali mums ką nors parodyti arba mus ko nors išmokyti, kai mūsų doroviniai gebėjimai, reikalingi geram skaitymui, kaip esame sakę, kad tyčia yra tie, kuriems reikalingas ugdymas? Meninė Jameso analogija, manding, jau parodė mums, kaip atsakyti į šį klausimą. Gvildendami savo pačių gyvenimą, siekdami teisingai regėti, susiduriame su tokia daugybę kliuvinių, tokia daugybe dingsčių tapti aklais ir kvailais. Tarp mūsų ir meilaus kiekvienos atskirybės suvokimo stoja pavydo ir asmeninės naudos „vulgarus įkarštis“. Kadangi romanas nėra mūsų gyvenimas, jis suteikia mūsų suvokimui palankią dorovinę padėtį, parodydamas, kaip būtų, jeigu tą padėtį užimtume [tikrame] gyvenime. Čia randame meilę be valdingumo, dėmesį be šališkumo, painiavą be panikos. Žinoma, apskritai norėdami perprasti šį romaną ir jame ką nors įžvelgti, savo dorovinius gebėjimus jau turėsime būti pakankamai išsiugdę. Tačiau, atrodo, nepersūdysime teigdami, kad dauguma mūsų Jamesą suprantame geriau negu save.

Kūrybinę panašumo pusę Jamesas glaustai išreiškia, teigdamas, jog „aprašyti dalykus, vadinasi, labai tiksliai, atsakingai ir nepaliaujamai juos daryti“ (I.xxiv). Šis teiginys savo ruožtu turi du aspektus. Pirma, tvirtinama dorovinė romanisto

atsakomybė, romanisto, kuris, remdamasis asmeniniu gyvenimo suvokimu, vertybių pasaulį privalo perteikti aiškiai, gyvai ir lakiai. „Aprašyti" dalykus – vadinasi, daryti tai, kas įvertinama. Autoriaus elgesys *panašus* į patį geriausią dorovinį elgesį, kaip šį esame pradėję suprasti. Bet ne tik panašus. Menininko uždavinys *yra* dorovinis uždavinys. Kiek koks nors menininkas pasaulį perteikia gerai, tiek gauname „viso to, kas jame geriausia, o kai tik [tas pasaulis] patenka į bukesnio arba nenuovokesnio, vulgaresnio ir lėkštesnio [menininko] akiratį, paveikslas, kurį gauname, būna blankus ir menkas" (*AN* 67)[13]. Dorovinis kūrinio turinys išreiškia menininko asmeninį gyvenimo suvokimą. Romanistas, Jameso požiūriu, yra teisingai laikomas atsakingu už šio suvokimo tobulumą:

> Klausimas akivaizdžiai siejasi su pirminiu menininko juslumu, kuris esti dirva, iš kurios dygsta temos. Tos dirvos derlingumas ir trąšumas, jos gebėjimas tinkamai „išauginti" šviežią gyvenimo regėjimą stipriai arba silpnai atvaizduoja skleidžiamąją dorovę. (*AN* 45)

Kita vertus, pats tiksliausias ir atsakingiausias veikimas, tiesą sakant, yra „aprašymas" – tikslus ir teisingas pavaizdavimas, tinkamos intonacijos radimas. Dorovinis patyrimas yra reginio interpretavimas, „mūsų suvokimas ir apskaičiavimas, kas mums nutinka kaip visuomeninėms būtybėms" (*AN* 64–65). Geras dorovinis patyrimas yra aiškus suvokimas. Kaip Megės ir Adamo vaizdiniai bei poelgiai, jis tikslus, o ne lėkštas, aiškus, o ne miglotas. Jis yra „didžiausios pilnatvės ir aiškumo sąjunga" (*AN* 240). Nėra taip, kad [tas patyrimas arba suvokimas] taip pat nebūtų ir neapibrėžtas ar paslaptingas, kai vaizduojamas jų kontekstas, o gyvenime taip dažnai būna. Tačiau tuomet reikalo esmė – atsiliepti, pajaučiant stiprų ir ryžtingą deramą „*kokybišką* suglumimą" (*AN* 66).

Darsyk galime suprasti, jog čia esama ne tik panašumo. Mūsų dorovinis uždavinys, nesvarbu, ar jis išreiškiamas romano *The Golden Bowl* žodžiais ar ne tokiais raiškiais, bet ne mažiau jautriais ir stipriais Meisės vaizdiniais, – tai sukurti dailų menišką kūrinį. Jamesas kalbiniam vaizdavimui nesuteikia išdidžios vietos: jis primygtinai teigia, jog kūrybingoje Meisės vaizduotėje esama puikių dalykų, kurie deramai perteikiami paties Jameso žodžiais, nors pati Meisė tų žodžių nebūtų įstengusi surasti. Suvokimas nebūtinai yra žodinis (*AN* 145). Tačiau Jamesas primygtinai teigia, kad mūsų elgesys esąs tam tikra meninio „aprašymo" forma ir kad vertintinos [to elgesio] dorybės yra tos pačios, kurių ieškome romanisto kūryboje.

Čia patikslintini du dalykai. Pirma, tai nėra dorovės estetizavimas, mat kūrybingo menininko uždavinys, pasak Jameso, pirmiausia yra dorovinis, „vertės raiška, patys jos syvai" (*AN* 312). Antra, elgesį vadinant kūriniu, nieku gyvu nekrypstama į bešaknį reliatyvizmą. Mat Jameso kūrybos idėja (kaip Aristotelio improvizavimo

[13] Pagal kontekstą šis teiginys iš tikrųjų nukreiptas į romano herojų ar heroję. Tačiau kitoje vietoje jis taikomas autoriui, žr. „Netobulus krištolus" šioje knygoje.

idėja) yra visiškai ištikima tikrovei. „Menas užsiima tuo, ką matome..., savo medžiagą nusiraško gyvenimo sode“ (*AN* 312). Džeimsiškasis menininkas nesijaučia laisvas kurti bet ką: save vaizduojasi kaip besistengiantį teisingai suprasti, nieko nepradanginti, būti pastabiam ir supratingam. Gyvenimo medžiagą jis nagrinėja, apsiginklavęs dorovės ir raiškos įgūdžiais, kurie leidžia [iš tos medžiagos] „išspausti“ turimą vertę.

Taigi šis idealas palieka erdvės dorumo normai ar normoms bei esminiam etinio objektyvumo aiškinimui. Objektyvumas, apie kurį čia šnekama, yra „vidinis“ ir žmogiškas. Jis net nemėgina traktuoti pasaulio, koks šis galėtų būti savaime, neinterpretuojamas, nesužmoginamas. Jo žaliava – visuomeninės žmogaus patirties istorija, o tai savaime yra interpretacija ir matas. Tačiau nepaisant to, tai vis dar objektyvu. Ir kaip tik dėl to žmogus, kuris gerai atlieka menininko užduotį, tampa toks svarbus kitiems. Kariaudamas su doroviniu nesupratingumu, menininkas yra mūsų bendražygis, dažnai – mūsų vedlys. Čia galime išplėtoti analogiją su savo juslinėmis galiomis, kurią terminas *suvokimas* jau savaime sufleruoja. Esu įsitikinusi, jog matydami ir girdėdami pasaulį matome ne savaime, skyrium nuo žmonių ir abstrakčių analogiškų sąvokų, o interpretuojamą ir sužmoginamą mūsų gebų bei bendro suvokimo. Ir vis dėlto, kas galėtų paneigti, kad tarp mūsų esama tokių, kurių rega ir klausa yra aštresnės už kitų, tokių, kurie išsiugdė subtilesnių gebų, kurie (garso registro ir tembro) spalvas ir pavidalus gali skirti taip, kaip likusieji mūsų negalime? Taigi tokių, kurie mažiau išleidžia iš akiračio klausydamiesi simfoniją ir regėdami peizažą, paveikslą? Manau, kad toks ir yra Jameso dorovės suvokimas: subtilus žmogaus gebėjimų regėti, jausti ir spręsti ugdymas, gebėjimas mažiau išleisti iš akiračio, atsiliepti į daugiau dalykų[14].

V

Ar ši norma praktiška? Ar prasminga tvirtinti, jog tokios sąmonės kaip Megės Verver arba Streterio gali virsti mūsų pačių atsakingo elgesio paradigma? Trumpai tariant (Jamesas atkartoja kritiko klausimą): „Kur, po galais, arti ar toli šiuo paros metu“ jis pagavo tokio „mailiaus“ (*AN* 221)? Ir jeigu [tas mailius] ne gaudomas, o „išspaudžiamas“ iš žaliavos, menininkui gerai spustelėjus rankomis, argi ji gali būti mums pavyzdžiu? Jameso atsakymas – sudėtingas. Pirma, jis sutinka, kad lengvai duoti pavyzdžių iš kasdienio gyvenimo jis negalįs (*AN* 222). Antra vertus, primygtinai teigia, jog šie veikėjai tikro gyvenimo neperžengia tiek, kad jų aiškumas taptų „mums sugadintas“, kad jie patys virstų „per daug žinančiais ir per daug jaučiančiais...

[14] Šis požiūris labai panašus į požiūrį, kuris plėtojamas Nelsono Goodmano *Ways of Worldmaking* (Indianapolis, Ind., 1978). Esu dėkinga Goodmanui už pravarčias pastabas dėl ankstesnio varianto.

užuot likę „naturalūs“ ir tipiški, reikalingi bendruomenių, kaip ir mes linkę įkliūti į spąstus ir suglumti“ (*AN* 63). Kaip Aristotelio tragiškieji herojai[15], jie yra kilnūs, bet tokie galimi ir prieinami, kad juos būtų galima pavadinti „*iš esmės* paliudyta tikrove“ (*AN* 223). Ir jeigu aplink save gyvenime nematome gausybės tokių pavyzdžių, „tai juo blogiau tam gyvenimui“ (222).

Čia priešininkas atkerta, jog iš tikrųjų atrodo keista ir keistai arogantiška leisti suprasti, kad visa tauta esanti buka ir kvaila ir kad vienintelis Henry's Jamesas drauge su savo veikėjais esąs pakankamai subtilus ir jautrus, kad galėtų mums rodyti kelią. Be abejonės, viešo gyvenimo pavyzdžiai privalo būti arčiau namų, tiesiai apibūdinantys tai, kas lengvai randama. Jamesas pernelyg nutolo, jo gyvenimo suvokimas prarado ryšį su tikru gyvenimu. Jameso atsakymas toks, kad žmogaus įsipareigojimas subtilioms tikrovės galimybėms geriausiai parodomas (protestuojant „prieš pigumo ir lengvumo valdžią“) tas galimybes įgyvendinant vaizduotėje:

> *sukurti* liudijimą, net jeigu juo nebus mėgaujamasi niekaip kitaip: vienu žodžiu, įsivaizduoti garbingą, įgyvendinamą atvejį. Ar galimas dar geresnis pavyzdys, kaip kilniai, naudingai, viešai ir tarytum pilietiškai pasinaudoti vaizduote?... Koks yra supratingo dailininko, tapančio gyvenimą, darbas, jeigu ne padėti gimstančioms tikrosioms prasmėms išvysti pasaulį? Jis turi stengtis kiek įmanydamas, jeigu nori, kad ilgainiui apie jo rankų darbą sakytų, jog tai, kas lėkšta, pasidarė iškilu, kas painu, tapo aišku, ir kas bendra – tai visų blogiausia! – netgi virto nuostabiai reta. (*AN* 223–224)

Jeigu [Jamesas] tai pasiekė – o aš manau, kad taip, – tos gyvos, sparnuotos knygos nėra tik nepakeičiamas rafinuotas dorovinių laimėjimų vaizdavimas, jos pačios yra doroviniai laimėjimai, pasiekti mūsų bendruomenės vardu. Kaip Adamo Ververio auka: tinkamas altruizmas tinkamu metu, radus tinkamus įvaizdžius ir tinkamą toną, jaučiant tinkamai tikslų suglumimą[16].

Baigiamoji pastaba

Šioje apybraižoje kartu su „Įžvalgumu“ bei „Suvokimo pusiausvyra“ pateikiamas [pagrindinis] šio [straipsnių] rinkinio argumentas, jog gerai svarstant ir sprendžiant tam tikru požiūriu atskirybės yra pirmesnės už taisykles ir principus. „Įžvalgume“

[15] Dėl aristoteliškojo herojaus žr. *Fragility*, Interlude 2.

[16] Trumpesnis šio straipsnio variantas buvo išspausdintas pavadinimu „'Finely Aware and Richly Responsible': Moral Attention and the Moral Task of Literature“. *Journal of Philosophy* 82 (1985) 516–529 ir perskaitytas Amerikos filosofų asociacijos Simpoziume dorovės literatūroje klausimu, 1985 m. gruodžio 29 d. Tąkart mane komentavo Cora Diamond, kurios puikus pranešimas „Missing the Adventure“ (santrauka išspausdinta *Jphil* 530 ir t.) keliais požiūriais man padėjo plėtoti savo pažiūras, pateiktas šiame variante.

(taip pat žr. „Įvadą“) išskiriami keli skirtingi šios Aristotelio tezės aspektai, tiek dabar skaitomoje apybraižoje, tiek „Suvokimo pusiausvyroje“ argumentuojama, kad požiūris į etinį sprendimą, kuris neįsisąmonina šių atskirų kontekstinių ypatybių ir nereaguoja į jas, yra nepakankamas. Vis dėlto tiek šioje apybraižoje, tiek „Įžvalgume“ tvirtinama, kad aristoteliškai ginti atskirybių pirmumą nereiškia atsisakyti vadovautis bendrais principais. Tiesą sakant, tokios taisyklės dažnai tampa neįkainuojamomis gairėmis, be kurių suvokimas grėsmingai pakibtų ore. Pasakojimas apie Bobą ir Fanę Asingamus, pateiktas šioje apybraižoje, atskleidžia, ką šiuo klausimu teigiu ir ko neteigiu. Nepaisant to, apybraižoje stengiamasi parodyti, kad tai, kaip naudoja bendrybes aristoteliška suvokimu grindžiama dorovė, labai skiriasi nuo to, kaip tas bendrybes naudoja dauguma dabartinių dorovės teorijų.

Čia labai svarbu skirti tai, *kas bendra,* nuo to, *kas visuotina,* – taip pat žr. „Įžvalgumą“ ir „Įvado“ skirsnį apie „Etinį Aristotelio požiūrį“. Šios apybraižos argumentas pirmiausia nukreiptas į *bendruosius* apibūdinimus ir palaiko rafinuotus ir itin konkrečius romanisto apibūdinimus, kaip atskiru atveju iškeliančius daugiau doroviškai reikšmingų dalykų. Kažkiek etinis veikėjų svarstymų dorumas čia suvisuotinamas, jį būtų galima įvardyti labai konkrečiais ir rafinuotais visuotiniais principais, tokiais kaip tie, kuriuos rekomenduoja R. M. Hare'as. (Dėl nuorodų žr. „Įvadą“ ir „Įžvalgumą“.) Šiuo požiūriu asmeninio pokalbio metu Hare'as yra man išsakęs pastabą: „Kas tie romanai, jei ne visuotiniai priesakai?“ Ir nors pastaba šokiruoja ir pasakyta norint šokiruoti, vis dėlto pripažintina, jog ji įtikinama ketveriopai. Pirma, romanas, pateikdamas dorovinį „liudijimą“ ir „skleisdamas dorovę“, pasak Henry'io Jameso, kartu atskirus veikėjus bei įvykius pateikia kaip pavyzdžius to, kas žmogaus gyvenime *galėtų nutikti* (žr. Aristotelio *Poetiką*, sk. 9). Taigi konkretūs veikėjų poelgiai ir įsivaizdavimai, remiantis Jameso supratimu apie romanisto uždavinį, įgauna visuotinę reikšmę. (Tą patį tvirtina Proustas, tik dar atviriau.) Antra, dorovinė skaitytojo veikla, kaip esame ją apibūdinę, apima ne tik draugišką dalyvavimą konkrečių veikėjų nuotykiuose, bet ir mėginimą suprasti romaną kaip paradigmą to, kas galėtų nutikti paties skaitytojo gyvenime. (Prousto atveju, tai apima mintį, kad skaitytojas turėtų „raustis“ savo patirtyje, ieškodamas panašios medžiagos.) Taigi dorovinės vaizduotės tendenciją visuotinti skatina pats romano skaitymas, čia tapatinant, čia atjaučiant.

Trečia, apibrėždami, kas dora Megės ir Adamo reakcijose, tvirtai leidome suprasti, kad [kiti] du žmonės, kurių padėtis pasižymi visomis tokiomis pačiomis kontekstinėmis ypatybėmis ir visu istoriniu šiųjų ypatingumu, bent jau daugeliu atvejų turėtų elgtis taip pat. Mūsų sprendimas, jog tai, kas vyko, yra dora ir pateisinama, yra sprendimas, jog tai – deramas atsakas į tas aprašytas ypatybes; ir, žinoma, šiame sprendime esama tam tikro visuotinimo dėmens.

Ketvirta, privalome sutikti su tuo, kad romanisto kalba, kaip Nietzsche pernelyg menkinamai išsireiškia, yra „minios kalba“: tai yra net „budrūs sparnuoti padarai“ yra vieši ir bendri dalykai, bendri visiems, kurie supranta kalbą. Taigi galiausiai galima susirūpinti, kad esama tokio ypatingumo, kurio net [romanisto] kalba negali išreikšti. Kaip argumentuojama „Pasakojamuosiuose jausmuose“ ir „Stirforto rankoje“,

tai yra kultūrinis konstruktas, kuris pats padeda iš savo skaitytojų padaryti visuomenines būtybes. Jis vartoja bendruomenės kalbą ir sujungia skaitytojus bendruomeniniais saitais tiek su veikėjais, tiek su autoriumi (tiek tarpusavyje). Šis pastebėjimas mums neduos ramybės – vers pajausti, kad esama kažkokio giluminio dalyko, kurio romanas negali įamžinti, tik jeigu drauge su Becketto veikėjais manysime, jog tai, kas kiekvieno žmogaus gyvenime yra asmeniškiausia ir esmingiausia, yra nebendra ir nesubendrinama. Kartu su Aristoteliu romanas teigia, kad žmonės iš pagrindų yra visuomeniški; esu tuo įsitikinusi, tai viena priežasčių, dėl kurios susidomėjau romanu. Turėtume sutikti su tuo, kad šitai pripažindami išreiškiame paramą Hare'o teiginiui.

Tačiau, antra vertus, privalome patikslinti kelis dalykus. Pirma, be galo svarbu darsyk patvirtinti, jog tame visuotinime, kurį atliekame skaitydami tokį romaną kaip šis esama labai mažai apibendrinimo. Žmogus, kuris, perskaitęs šią sceną, padarytų išvadą, jog „visos dukterys turinčios elgtis su savo tėvais taip, kaip Megė čia elgiasi su Adamu", pasirodytų esąs išties tiesmukas skaitytojas. Mano pateiktas aiškinimas leidžia suprasti, jog „kiekviena duktė, kurios istorija ir charakteris toks kaip Megės, kurios tėvo istorija ir charakteris toks kaip Adamo (šiuos sakinius reikėtų pratęsti, tikėtina, nesibaigiančia daugybe apibūdinimų), patekusi į lygiai tokią pačią padėtį kaip ši, turėtų reaguoti taip, kaip čia reaguoja Megė". Aiškinimas taip pat reikiamu metu leidžia suprasti, jog „visos dukterys su savo tėvais turėtų elgtis, parodydamos tokį jautrumą konkrečiam savo tėvo charakteriui ir padėčiai bei jo istorijos ypatybėms, kokį čia parodo Megė". Šiuo atveju visuotinimas pateikia ne principą, o mąstymo ir vaizdavimosi kryptį.

Be to, privalome atkreipti dėmesį į tai, kad peržengus tam tikrą ribą ir pripažinus dorovinę tokios daugybės konkrečių ypatybių svarbą, visuotinimo idėja, regis, tampa keista. Mažų mažiausiai, „principai", kurie randasi taip visuotinant, matyt, nebus tokie tvarūs, vienodi ir nustatantys gaires dar nepažinus faktų, kokių paprastai siekia visuotinybių gynėjai. Bet taip pat galime pasakyti, jog kai kurie doroviškai svarbių dalykų aprašymai, kuriuos pateikia romanistas, ypač asmens charakterio ir istorijos aprašymai, atrodo tokie esminiai vaizduojamam asmeniui, jog *kito* tokio žmogaus įsivaizdavimas ima stokoti vidinės darnos. Tokiais atvejais visuotinybių gynėjui, norinčiam paremti savo teiginį, esą šis minties eksperimentas nepraranda vidinės darnos, reikia žmogaus tapatybės teorijos ir man atrodo, jog Hare'o sumanymo čia tikriausiai nepalaikytų net pati geriausia teorija, kokią tik galėtume rasti.

Taip pat galime pridurti, jog ten, kur esama meilės, prisirišimas prie atskirybės neatskiriamas nuo esminio dėmens – minties, kad šis žmogus yra nepakeičiamas, vienintelis, kuris galėtų užimti kaip tik šitą vietą. (Taip pat žr. „Įvadą" ir „Įžvalgumą".) Ar Megė pripažintų, ar turėtų pripažinti kaip savo tėvo pakaitalą jį pamainantį asmenį, kurio visos apibūdinamosios ypatybės tokios pačios? Žinoma, neturėtų, jeigu trūktų tokios pačios istorijos. Bet netgi asmuo, kurio aprašoma istorija būtų tokia pati (tarkim, sudvejintame pasaulyje turintis dukterį su visomis tokiomis pačiomis aprašomomis Megės ypatybėmis), regis, neturėtų jai būti priimtinas kaip Adamo pakaitalas ir kaip tokio paties sprendimo objektas. Ji nori būti kaip tik su šituo žmogu-

mi, su kuriuo gyveno ir kurį myli, o ne su kokiu nors kitu, ir ji sprendžia kaip tik apie šį žmogų, o ne apie kokį nors kitą. Hare'o požiūris, nors šiai problemai daug jautresnis už daugelį kantiškų ir utilitaristinių požiūrių, man regis, neatliepia šios padėties ir privalo atmesti ją kaip neetinę ir galbūt net iracionalią. Nemanau, kad ji tokia. Kita vertus, romanisto regėjimas tokiose situacijose minėtą problemą pripažįsta kaip esminę pilnutinio racionalumo dalį. Žmogaus gyvenimas gyvenamas tik vieną kartą, viena kryptimi ir esama meilės dalykams, į kuriuos iš esmės, nepaneigiamai ir racionaliai žiūrima kaip į neprilygstamus.

6

Suvokimo pusiausvyra: literatūros teorija ir etikos teorija

> Ponios Niusam suknelė niekada nebūdavo „pakirpta", ir ji niekada aplink kaklą neapsisukdavo plataus raudono velveto šalio: maža to, jeigu vis dėlto ji būtų taip dariusi, ar tai kada nors būtų tikę jo vizijai plėtoti ir regėjimui komplikuoti – kaip jis buvo veik pradedąs dabar numanyti?[1]
>
> – Henry James, *The Ambassadors*

Šnekėdamasis su Litliu Bilhamu apie netikėtą Čado Niusamo raidą, Streteris apibūdina savo paties požiūrį ir susidomėjimą:

> Šneku – kiek tai susiję su ja – apie jo elgesį ir dorumą, jo būdą ir gyvenimą. Šneku apie jį kaip apie asmenį, su kuriuo būnama, kalbamasi ir gyvenama, šneku apie jį kaip apie visuomeninį gyvūną. (I.283).

Literatūros teoretikų šnekose, ypač pastaraisiais metais, nedažnai išgirsi Streterio keliamus klausimus bei daromas sąsajas. Manau, kad be jų [literatūros teorijos] ateitis bus skurdi. Priešingai, įsivaizduoju, kad ateityje, kalbėdami apie literatūrą, vis dažniau sugrįšime prie praktikos – etinių ir visuomeninių klausimų, kurie literatūrą mūsų gyvenime daro itin svarbią. Toje ateityje domintis šiais dalykais, kaip čia domisi Streteris, kartu bus domimasi madam de Vionet – tai yra tais jausmais ir potroškiais, kurie etinio sprendimo valdose darniai neišsitenka. Atliekant literatūrinį filosofinį tyrimą, lydimą kažko panašaus į Streterio „fantazijos atvirumą" (I.52) ir „sąžiningą nuostabą" (I.49), bus teiraujamasi, kaip šiuos dalykus išreiškia literatūros kūriniai – savo „turiniu", bet taip pat neatskiriamai savo formomis ir sandaromis, aprašymo būdais, kadangi tie būdai „visą laiką" (kaip „filosofavo" Streteris) yra „tikrosios suvokimo sąlygos, mąstymo prielaidos" (II.49). Trumpai tariant, toje ateityje literatūros teorija (nepamiršdama daugybės kitų savo užsiėmimų) taip pat prisijungs prie etikos teorijos, siekdama atsakymų į klausimą „kaip žmogui gyventina?"

Turiu galvoje, prisijungs ne kaip moralistas didaktikas, bet kaip klaidžiojantis sąjungininkas ir aršus kritikas. Mat pastebime, kad Streterio atsakyme visapusiškesnis Čado suvokimas priešinamas siauram moralizuojančiam požiūriui, koks paplitęs

[1] Henry James, *The Ambassadors*, New York Edition (New York: Charles Scribner's Sons, 1907–1909), Vol. I.50. Visos puslapių nuorodos bus į šį (dvitomį) leidimą.

Vūlite, Masačusetse. Ir prieš kritikuodami perkrautą Streterio suvokimą, tie mūsų, kurie linkę į sisteminį etinį teorizavimą, tikėtina, pajausime, kaip pajaučia pats Streteris, jog „nepermaldaujama šviesos banga, regis, mus plukdė į galbūt dar keistesnį mūsų pačių pažinimą" (II.201).

Etikos nebuvimas

Pastarojo meto literatūros teorija itin domisi filosofija. Tiesą sakant, iš keliamų klausimų arba pavardžių, į kurias ji gręžiasi, ieškodama aiškumo, literatūros teoriją sunku atskirti nuo filosofijos. Klausimai apie realizmą, reliatyvizmą ir subjektyvizmą, apie skepticizmą ir pateisinimą, apie kalbos prigimtį – šie klausimai abiem profesijoms sudaro bendrą pagrindą. Ir užsiimdama šiais klausimais, literatūros teorija aptaria ir dėsto ne tik filosofų, kurie tiesiogiai rašo literatūros klausimais (pavyzdžiui, Nietzsche's, Heideggerio, Hans-Georgo Gadamerio, Stanley'io Cavello, Nelsono Goodmano, Hilary'io Putnamo), veikalus, bet ir mintis daugelio (pavyzdžiui, W. V. O. Quine, Paulio Feyerabendo, S. A. Kripke's, Thomaso Kuhno, Jürgeno Habermaso), kurie [šiais klausimais] nerašo. (Šie, tyčia eklektiškai pateikti sąrašai taip pat atskleidžia filosofinių stilių bei metodų, kurie yra paveikę dabartinį literatūros pasaulį, įvairovę.) Kai kurių iškilių nūdienos figūrų – pirmiausia, Jacques'o Derrida ir Richardo Rorty – atvejais iš tikrųjų nesama aiškaus atsakymo į klausimą, kuriai profesijai jie priklauso? Tiesą sakant, klausimas darosi nebeįdomus, kadangi šiedvi profesijos turi tiek daug bendrų problemų ir metodologiniai skirtumai lieka kiekvienos grupės viduje, o ne skaidomi tiesiog pagal dalykinius apibrėžimus.

Tačiau nuo epistemologijos perėjus prie etikos, padėtis itin skiriasi. Dorovės filosofijai[2] tai turtingas ir nuostabus metas. Per kartų kartas – nuo Johno Stuarto Millo laikų, jeigu ne anksčiau, – neaptiksi tokio laikotarpio, kad svarbiausiems etiniams ir

[2] Šioje apybraižoje linkstu vartoti pasakymą „etikos teorija", o ne „dorovės teorija", kadangi pirmasis neverčia galvoti apie žmogaus verčių padalijimą į dvi skirtingas grupes – dorovines ir nedorovines. Dėl šio padalijimo ir kai kurių pagrindų jį užginčyti žr. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass., 1985) ir Nussbaum, *Fragility*, 1 ir 2 sk. Pasakymą „dorovės filosofija" čia vartoju vien dėlto, kad nevartojamas joks atitinkamas pasakymas „etikos filosofija" (kaip vartojamo „etikos teorija" ir „dorovės teorija"). Mano taikomas skyrimas tarp etikos teorijos ir dorovės filosofijos glaudžiai siejasi su Rawlso skyrimu tarp dorovės teorijos ir dorovės filosofijos: žr. J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971) 46 ir t. Dorovės filosofija – tai bendra ir plati rubrika, iš principo apimanti daugybę skirtingų etinių tyrimų tipų, kurių vienas įkūnija teorinį esminių etinių pozicijų tyrimą, arba etikos (dorovės) teoriją. Šio skyrimo pasekmė mano sumanymui tokia, kad etinis tyrimas, kuris nėra sisteminis ir teorinis, taigi nėra etikos teorija, vis dar galėtų išsitekti dorovės filosofijoje. Dorovės filosofiją suprasdama būtent taip plačiai, „Netobuluose krištoluose" argumentavau, kad tam tikri literatūros kūriniai sudaro dorovės filosofijos dalį. Taip pat žr. „Įvadą" šioje knygoje.

politiniams žmogaus gyvenimo klausimams nebūtų skirta tiek daug puikios, nuotykingos bei įvairios kūrybos. Teisingumo, gerovės ir visuomeninio paskirstymo, dorovinio realizmo ir reliatyvizmo, racionalumo prigimties, asmens sampratos, jausmų ir troškimų, sėkmės vaidmens žmogaus gyvenime klausimai – visi šie ir kiti dalykai svarstomi iš visų pusių nemenkai susijaudinus ir net primygtinai. Šie filosofiniai debatai dažnai tampa tarpdalykiniai, nagrinėja svarbiausias žmogaus problemas ir įžengia į daugiau negu vieną tyrimo lauką. Pavyzdžiui, jausmų tema dorovės filosofai palaiko gyvybingą dialogą su psichologais, dorovinio reliatyvizmo – su kultūros antropologais, racionalumo ir gerovės – su ekonomistais. Žinoma, lygiai taip norėtume tikėtis, kad ir literatūra bei literatūros teorija šiuose debatuose atlieka tam tikrą vaidmenį. Mat visais šiais klausimais literatūra mums suteikia įžvalgų ir dar tokiu būdu, kuris neatskiriamas nuo literatūrinių formų. Taigi norėtume tikėtis, jog žmonės, kurių profesija – bendrai galvoti apie literatūrą ir jos formas, turėtų kalbėti apie šias problemas ir įsitraukti į šiuos viešus debatus.

Kaip žinome, šitaip nėra. Aišku, literatūros kritika, susidurdama su atskirais tekstais ir autoriais, vis dar šneka apie tiems autoriams rūpimas etines ir visuomenines problemas. Tačiau net šitokį problemų kėlimą varžo šiuo metu gaji mintis, esą aptarti etinį ar visuomeninį teksto turinį – tai kažkaip nepaisyti „tekstiškumo", sudėtingų to teksto santykių su kitais tekstais; taip pat gimininga, tik dar labiau kraštutinė mintis, esą tekstai visai nesiremia žmogaus gyvenimu, tiktai kitais tekstais ir savimi[3]. Ir jeigu nuo kritikos atsigręžiama į bendresnę ir teoriškesnę literatūrai skirtą raštiją, etika daugiau ar mažiau suvis išnyksta. Vienas būdas šitai suvokti – tai įsidėmėti filosofines nuorodas. Filosofų pavardės nuolat matyti. Bet mūsų dienų ženkliausių dorovės ir politikos filosofų pavardžių – Johno Rawlso, Bernardo Williamso, Thomaso Nagelo, Dereko Parfito, Judith Jarvis Thomson ir daugelio kitų, taip pat didžių praeities dorovės filosofų pavardžių – Millo, Benthamo, Henry'io Sidgwicko, Rouseau, o iš etikos Platono, Aristotelio, Hume'o ir Kanto – beveik visai nematyti. (Šitai stebinamai tinka net tokiems pastarojo meto dorovės filosofams, kaip Bernardas Williamsas, Hilary'is Putnamas ir Iris Murdoch, kurie sisteminę etikos teoriją yra kritikavę taip, kad galėtų būti palaikyti literatūros sąjungininkais.) Šie apie etiką rašantys mąstytojai nestudijuojami literatūros teorijos programose, kaip studijuojami jų kolegos epistemologai ir metafizikai, o tie iš jų (praeities ar dabartiniai), kurie rašo tiek etinėmis, tiek epistemologinėmis temomis, studijuojami vienašališkai. Trumpai tariant, šios margos ir puikios žmogaus visuomeninės patirties analizės paprastai suprantamos kaip neturinčios jokio įdomesnio ryšio su teorine veikla.

Literatūros teorija galėtų nepaisyti dorovės filosofijos ir vis dar labai domėtis etika – nors vėliau nurodysiu kelias hipotetines priežastis, kodėl filosofija čia galėtų įnešti vertingo aiškumo. Tačiau domėjimasis kitais filosofijos tipais, tik ne dorovės filosofija, atrodo reikšmingas ženklas. Tiesą sakant, čia atsiveria dar vienas į akis krintantis trūkumas: literatūros teorijoje nekeliama sisteminių dorovės filosofijos klau-

[3] Žr. Arthur Danto, „Philosophy As/And/Of Literature," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 58 (1984) 5–20.

simų, taip pat stokojama primygtinumo, kurį dorovės filosofija šiems klausimams teikia. Suvokimo, jog esame visuomeninės būtybės, didelių dorovinių sunkumų metu sprendžiančios galvosūkį, kaip mums geriausia gyventi, – šio praktinės svarbos suvokimo, įkvepiančio dabartinę etikos teoriją ir visuomet įkvėpusio didžiąją dalį klasikinės literatūros, nesama daugelio mūsų garsiausių literatūros teoretikų raštuose. Kažin ar galima dar ryškiau įsitikinti šiuo nebuvimu per vieną kartą negu skaitant Jacques'o Derrida *Éperons*[4], prieš tai perskaičius Nietzsche. Uoliai susipažinus ir, manyčiau, deramai susižavėjus Derrida įžvalgumu bei sąmojinga Nietzsche's stiliaus analize, po viso to rafinuotumo galų gale vis tiek ilgiesi, tiesiog trokšte trokšti prasmės, suteiktos sunkumui, rizikai ir praktiniam primygtinumui, neatskiriamiems nuo Zaratustros šokio. Vis tiek ilgiesi, kad nors kiek būtų pripažintas faktas, jog Nietzsche Europoje ir visame žmogaus gyvenime regėjo besiartinančią krizę, kad galvojo, jog yra itin reikšminga, ar žmogus gyvena kaip krikščionis, ar kaip nors kitaip, dar neapibrėžtai ir kad darbus skyrė tam „kaip nors kitaip" įsivaizduoti. Nietzsche's kūryba to meto etikos teorijos atžvilgiu buvo akivaizdžiai ir esmingai kritiška; tačiau *inter alia* tai buvo atsiliepimas į pirminį Sokrato klausimą „kaip žmogui gyventina"? Derrida neprisiliečia prie šio klausimo. Pasak Zaratustros: „Iš viso to, kas parašyta, patinka man tik tai, ką rašo autorius krauju savuoju"[5]. Perskaičiusi Derrida, ir ne tik Derrida, savotiškai esu ištroškusi kraujo, tai yra rašinių apie literatūrą, kuriuose šnekama apie žmonių gyvenimą ir pasirinkimą, tarytum jie būtų reikšmingi mums visiems[6].

Galų gale juk tai šia dvasia rašyta ir skaityta, teberašoma ir tebeskaitoma dauguma klasikinės literatūros. Išties literatūrą skaitome, norėdami žaisti, mėgautis, smagintis, stebėti formų šokį, narplioti tekstinių sąryšių tinklą. (Bet netgi čia ne taip greitai sutikčiau, jog estetinio malonumo aiškinimas, visiškai atitrūkstantis nuo mūsų praktinių žmogiškų siekių bei potroškių, yra darnus.) Tačiau dalykas, kuris literatūrą daro prasmingesnę ir svarbesnę už sudėtingą žaidimą, prasmingesnę net už tokius žaidimus, kaip, pavyzdžiui, šachmatai ir tenisas, kurių sudėtingas grožis žadina mūsų nuostabą, yra literatūros gebėjimas prabilti kaip Streteris. Ji šneka *apie mus*, apie mūsų gyvenimą, pasirinkimą ir jausmus, apie mūsų visuomeninį būvį ir ryšių visetą[7]. Anot Aristotelio, literatūra yra prasminga ir tinkama klausiant, kaip gyventi, nes ji ne šiaip paliudija, kad nutiko šis arba tas įvykis (kaip tai daro istorija); ji ieško galimo pasirinkimo, aplinkybių ir pasirinkimo bei aplinkybių tarpusavio sąveikos dėsningumo, mat šie dalykai žmonių gyvenime vyksta taip nekintamai, jog laikytini *mūsų* galimybėmis. Taigi mūsų domėjimasis literatūra (Streterio – Čadu)

[4] Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. B. Harlow (Chicago, 1979).

[5] Friedrich Nietzsche, *Štai taip Zaratustra kalbėjo: Knyga visiems ir niekam*, iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius // Frydrichas Nyčė, *Rinktiniai raštai*, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, 1991, p. 49.

[6] Aišku, feministinė ir marksistinė kritika čia aprašytoje situacijoje sudaro dvi dideles išimtis. Tačiau skirdamosi nuo savo aplinkos ir šiai dažnai priešindamosi, minėtos kritikos tėra išimtys, patvirtinančios taisyklę.

[7] Žr. Danto, „Philosophy."

linksta į suvokimą: siekiame išsiaiškinti, kokias galimybes mums teikia gyvenimas, kokias viltis ir baimes jis mums garantuoja arba pakerta[8].

Prireiktų ilgos istorijos, norint paaiškinti, kaip literatūros teorija neteko šio praktinio lygmens. Ši istorija apimtų Kanto estetikos, XX amžiaus pradžios formalizmo, Naujosios kritikos įtaką. Ji taip pat apimtų keleto vyraujančių etikos teorijos krypčių įtaką – visų pirma, kantizmo ir utilitarizmo etinius požiūrius, kurių kiekvienas savaip buvo toks nesvetingas galimiems santykiams su vaizduojamąja literatūra, jog dialogas buvo nutrauktas ir iš etikos pusės[9]. Tektų mesti kritinį žvilgsnį ir į kai kuriuos literatūrai skirtus darbus, visą šį ilgą laikotarpį neišleidusius etinių klausimų iš savo akiračio. Mat dauguma šių kūrinių, nepaisydami literatūrinės formos ir menkinamai moralizuodami, literatūrai skirtai etinei raštijai, suprantama, užtraukė prastą vardą. Buvo pakankamai lengva manyti, kad etinė raštija literatūros kūrinį privalanti išprievartauti. Žinoma, turėjo būti akivaizdu, jog susitelkti ties forma ir nepaisyti kūrinyje išskleistos gyvenimo ir pasirinkimo sampratos yra ne išeitis, o tik kitoks prievartavimas. Turėjo būti pripažinta, kad nereikia nei vienokio, nei kitokio prievartavimo, kad praktinį literatūrinio teksto turinį tinkamai sučiuopiame tik įdėmiai gvildendami kūrinį įkūnijančias ir išreiškiančias formas ir kad savo ruožtu nesame teisingai apibūdinę, tarkim, Jameso romano literatūrinės formos tol, kol nepaklausėme, kokią gyvenimo sampratą ta forma išreiškia. Bet nepaisant tam tikrų stebinančių išimčių[10], šitai paprastai nebūdavo pripažįstama ir galime suprasti istorines priežastis kodėl.

Mano supratimu, vienas svarbus literatūros teorijos uždavinys ateityje – smulkiai aprašyti šią istoriją. Čia nesiimsiu šio uždavinio, bet pradėsiu nuo kitos savo įsivaizduojamo sumanymo dalies. Gana smulkiai aptardama vieną pavyzdį, mėginsiu iliustruoti šią mintį apie literatūros teoriją, kuri darbuojasi išvien su etikos teorija, bendrais bruožais apibūdinsiu klausimus, kuriuos ši teorija galėtų kelti, ir pasiūlysiu, kaip dialogas su dorovės filosofais mums galėtų padėti tuos klausimus išsiaiškinti. Šiuo požiūriu nebekels nuostabos tai, kad šnekėsiu apie Jameso romaną *The Ambassadors*, kurį laikau itin svarbiu dorovės filosofijos veikalu, – šnekėsiu apie tai, ką reiškia būti užkluptam suvokimo, apie tai, kaip ponios Niusam mantija nurodo tam tikrą kai kurių, net šiandien veikiančių mūsų kasdienį gyvenimą etinio racionalumo aiškinimų trūkumą.

[8] Žr. *Fragility*, Interlude 2; taip pat H. Putnam, „Literature, Science, and Reflection" iš *Meaning and the Moral Sciences* (London, 1979) 83–96.

[9] Dėl šito žr. „Įžvalgumą" šioje knygoje.

[10] Pirmiausia galvoju apie F. R. Leavisą ir Lionelį Trillingą (žr. išn. 42 ir 43); taip pat iš pastarojo meto autorių žr. Peter Brooks, *Reading for the Plot* (New York, 1984), Martin Price, *Forms of Life: Character and the Moral Imagination in the Novel* (New Haven, Conn., 1983); ir ypač Wayne Booth, *The Company We Keep: An Ethics of Fiction* (Berkeley, 1988).

Mąstymo pusiausvyra

Tačiau prieš pradedant šnekėti apie Streterį, mums reikalingas tam tikras, tegul ir apytikris bei nebaigtas pasakojimas apie šį sumanymą literatūros teoriją sujungti su etikos teorija[11]. Mat kai kurie sumanymai ir kai kurie šio sumanymo aprašymai nustums į šalį vieną arba kitą šios partnerystės šalį. Mūsų problemą nušvies pats ieškojimo, kaip be išankstinio nusistatymo apibūdinti etinio tyrimo uždavinį, sunkumas; o užslėptos išankstinės nuostatos, glūdinčios kai kuriuose išplitusiuose dabartiniuose filosofiniuose šio uždavinio aprašymuose, parodys mums, ko dorovės filosofija netenka, neužmegzdama dialogo su literatūrine mintimi.

Esu minėjusi, jog mano būsimas literatūrinis-etinis tyrimas prasideda nuo klausimo „kaip žmogui gyventina"?[12] Svarbu, kas pasirenkama pradiniu tašku. Šis klausimas nesiremia (kaip Kanto „kokia mano dorovinė pareiga?") prielaida, jog esama „dorovinių" vertybių srities, kurią galima atskirti nuo visų kitų žmogaus gyvenime svarbių praktinių vertybių. Taip pat nesiremia prielaida, kaip remiasi utilitaristas, nagrinėjantis klausimą „kaip pasiekti didžiausią naudą", kad visų pasirinkimų ir poelgių vertė apskaičiuotina pagal tam tikro pobūdžio pasekmę, kurią [tie pasirinkimai ir poelgiai] linkę sukelti. Taip pat nesiremia prielaida, jog šiuos teiginius būtina paneigti. Kol kas klausimas yra neutralus, paliekantis tuos teiginius nagrinėti tyrimo eigoje. Esminis dalykas – pradinį klausimą iškelti bendrai ir atvirai, iš anksto neatmetant jokio svarbaus pasakojimo apie gerą žmonių gyvenimą.

Taigi šiame tyrime klausiama, kas yra geras žmogaus gyvenimas. Mano įsivaizdavimu, šis nagrinėjimas yra tiek empirinis, tiek praktinis. Empirinis – kiek grindžiamas tikru žmogaus gyvenimu ir kiek jį atliepia; juo siekiama, pasak Jameso, „protingai papasakoti" apie žmogaus būvį, tai yra apie „mūsų suvokimą ir apskaičiavimą, kas mums nutinka kaip visuomeninėms būtybėms"[13]. (Tyrimas nėra, kaip manė Kantas, apriorinis.) Praktinis – kiek jį vykdo žmonės, kurie patys yra elgesio ir pasirinkimo subjektai ir kurie tyrimą supranta kaip turintį reikšmės jų pačių praktiniams tikslams. [Tie žmonės] tiria ne „grynai" ar neatsiejamai, teiraudamiesi, kokia galinti būti tiesa apie etines vertybes, tarytum stengdamiesi apibūdinti kokią nors skyrium egzistuojančią platonišką tikrovę. Žmogaus gyvenime jie dairosi kažko, ką, tiesą sakant, patys mėgins įgyvendinti savo gyvenime. Jie teiraujasi, ne kokio gėrio esama kur nors „apskritai", o kuo geriausia vadovautis gyvenime, gyvenant drauge kaip visuomeninėms būtybėms? Jų gaunamus rezultatus atitinkamai varžo jų viltys ir

[11] Plg. etinio tyrimo metmenis, kuriuos nubraižiau „Netobuluose krištoluose" ir taip pat *Fragility*, sk. 1 ir 8; dar žr. „Įvadą". Panašus, nors skeptiškesnis vaizdas plėtojamas Cora Diamond, „Having a Rough Story About What Moral Philosophy Is," *New Literary History* 15 (1983) 155–170.

[12] Dėl šio klausimo ir jo santykio su skyrimu tarp dorovinės ir nedorovinės sričių žr. Williams, *Ethics*, ir Nussbaum, *Fragility*, sk. 1.

[13] H. James, Preface to *The Princess Casamassima* – žr. „Netobulus krištolus" ir „Suvokimą ir revoliuciją" šioje knygoje.

baimės dėl savęs, jų vertybių suvokimas, tai, su kuo, jų manymu, jie galį susigyventi. Šitai nereiškia, kad tyrimas ankstesnės jų „siekinio“ sampratos negali pakeisti iš esmės, patikslinęs anksčiau miglotus tikslus ir net įtikinęs iš esmės peržiūrėti savo tikslo sampratą. Tačiau galutinis jų tikslas – praktika, ne vien teorija. Tyrimas vertingas, nes praktiką papildo dvejopai: skatindamas individą aiškintis ir suprasti save ir vesdamas individus bendruomeninės darnos link[14]. Šis metodas jau turėtų būti atpažįstamas kaip Aristotelio, jį palaikė ir taikė tokie vėlesni mąstytojai, kaip Henry'is Sidgwickas bei pastaruoju metu įtakingas Johnas Rawlsas savo veikale *A Theory of Justice*[15]. Jis turi daug bendra su Henry'io Jameso pastabomis apie savo kaip romanisto tikslą.

Svarbiausia metodo mintis – išgvildenti pagrindinius alternatyvius požiūrius į gerą gyvenimą, kiekvienu atveju palyginant juos su savo patirtimi ir nuojautomis. Pirmas žingsnis – aiškiai aprašyti šias alternatyvas (nors turėtume įsidėmėti, jog šiuose aprašymuose jau bus vertinimo ir atsiliepimo dėmuo). Tarp šių požiūrių iškilūs bus tie, kuriuos įkūnija įvairaus pobūdžio tekstai, tiek pastarojo meto, tiek senesni. Toliau požiūriuose ieškome, pastebime ir aiškiai apibūdiname tarpusavio sankirtas bei įtampas. Kai esama nenuoseklumo arba nesutaikomos įtampos ir kai ši įtampa atitinka tai, ką patys patiriame ir mąstome (individualiai arba bendruomeniškai), siekiame peržiūrėti visą schemą, norėdami padaryti ją darnią iš vidaus, išsaugodami, pasak Aristotelio, „didžiausią skaičių svarbiausių“ pirminių sprendimų bei suvokinių. Nesama taisyklės, kaip tai daryti[16]. Individams paprastai reikia to, kas vadovaujantis gyvenimo suvokimu bei nuolatiniu siekiu būti nuosekliems ir būti bendruomenėje atrodo esmingiausia, be ko gyventi būtų sunkiausia. Tai yra jie nori išplėtoti požiūrį, kuris darnus iš vidaus, bet taip pat plačiai paplitęs ir galimas dalytis. (Taigi dažnai jie atsisakys tam tikro asmeninio teiginio, net jeigu siauras nuoseklumas to ir nereikalautų, siekdami surasti tokį, dėl kurio sutartų daugiau žmonių.) Daugiau nėra nieko, dėl ko nebūtų galima tartis, net dėl tikslaus pačių šių reguliuojamųjų principų interpretavimo. Metodas yra visuminis[17], nelaiko nieko neperžiūrimu, tačiau siekia darnos ir „tinkamumo“ visai sistemai.

Įsidėmėkite, kol kas nepasakėme, kokiomis žmogaus gebomis (intelektu, vaizduote, jausmais) pasitikime arba labiausiai pasitikime taikydami metodą, taip pat nepasakėme, kuriais sprendimais esame linkę pasitikėti labiau negu kitais, labai tiksliai nepasakėme ir kaip tyrimas baigiamas, pasiekus kokį rezultatą. Taip ir turi būti, kadangi gero (arba racionalaus) sprendimo ir deramo rūšiavimo – protingo gyvenimo „skaitymo“ – normos savaime gali būti svarstomos, kol vyksta tyrimas. Tačiau ruošdama dirvą Henry'io Jameso pasėliui (kuris, mano įsitikinimu, yra glaudžiai susijęs su Aristotelio),

[14] Toliau šitai aptariu straipsnyje „Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle," iš *The Norms of Nature*, ed. M. Schofield and G. Striker (Cambridge, 1986) 31–74; ir taip pat spaudai rengiamoje knygoje *The Therapy of Desire*.

[15] Rawls, *A Theory*, p. 46 ir t. Diskutuodamas Rawlsas mini tiek Aristotelį, tiek Henry'io Sidgwicko *The Methods of Ethics*, 7th ed. (London, 1907).

[16] Žr. *Fragility*, sk. 8 ir „Įžvalgumą“; taip pat Rawls, *A Theory*, p. 46 ir t.

[17] Žr. Rawls; taip pat puikią diskusiją apie Rawlso metodą iš Henry Richardson, *Deliberation Is of Ends*, mokslinė disertacija, Harvardo universitetas, 1986.

norėčiau aprašyti vieną iškilų ir įtakingą Aristotelio metodo variantą, kuris prie šios minties priduria kai kuriuos tolesnius (ir labai nearistoteliškus) patikslinimus. Mums įdomu tai, kad šie patikslinimai pridūriami, tarytum būtų visiškai neginčijami; ir iš tikrųjų naujųjų amžių dorovės filosofijos tradicijoje šitai daugmaž yra tiesa. Taigi savo veikale *A Theory of Justice*, apibūdindamas dorovės teorijos uždavinį, Johnas Rawlsas taiko metodą, atvirai kildinamą iš Aristotelio, tačiau prie bendrų met-menų, kuriuos esu pateikusi[18], jis prideda dar tris reikšmingus dalykus. Pirma, Rawlsas įvardija pageidaujamą tyrimo tikslą – „mąstymo pusiausvyrą". Tai būsena, kurią pasiekiame, atlikę tyrimą; pavadinimas skatina galvoti apie balansą, nuoseklumo ar įtampos nebuvimą bei intelektinio sprendimo vyravimą. Antra, Rawlsas paaiškina, kas yra „apsvarstytas sprendimas", nurodydamas mums, kuriais gautais sprendimais pasitikėti ir kuriais ne. (Nuo pat pradžių, regis, jis daro prielaidą, jog remiamės tik nusistovėjusiais įvairaus konkretumo sprendimais, o ne vadovaujamės suvokimu, priklausomu nuo aplinkybių[19].) Nepatikimi bus „tie sprendimai, kuriuos darome svyruodami arba kuriais mažai pasitikime. Panašiai nuošalyje galime palikti ir tuos, kuriuos darome sutrikę ar išsigandę, arba tikėdamiesi vienokios ar kitokios naudos"[20]. Šitai, Rawlso supratimu, mums sudaro sąlygas, „kuriomis labiausiai tikėtina, kad mūsų doroviniai gebėjimai pasireikš neiškraipyti"[21]. Galiausiai Rawlsas dar nurodo penkis ribojimus, kurių privalančios laikytis visos etikos teorijos, nagrinėjant norinčios sulaukti rimto traktavimo. Šios sąlygos tokios: [teorijos] principai turėtų būti *bendros* formos ir taikomi *visuotinai, vieši* ir prieinami visiems; tarpusavyje konfliktuojančius teiginius reikėtų išdėstyti paeiliui; šie principai turėtų būti laikomi aukščiausiais ir lemiamais – „aukščiausiuoju apeliaciniu praktinio protavimo teismu". Žodžiu, „jeigu galvojame apie visiškai bendrą teoriją, numatančią visų dorybių principus, tokia teorija apibrėžia visus reikšmingus svarstymus ir šiųjų deramą svorį, o jos reikalavimai yra lemiami"[22].

[18] Puslapiai 46–53 ir 130–135; taip pat žr. Rawlso Dewey paskaitas, „Kantian Constructivism in Ethical Theory," *Journal of Philosophy* 77(1980).

[19] Šito Rawlsas atvirai nepareiškia, tačiau leidžia suprasti diskusijoje; šitai įtikinamai argumentuoja Richardsonas, kurio argumentai, atrodo, yra susilaukę Rawlso pritarimo.

[20] Rawls, *A Theory*, p. 47.

[21] Ten pat, p. 47–48.

[22] Ten pat, p. 135. Kadangi ši diskusija nėra diskusijos apie mąstymo pusiausvyrą dalis, esama tam tikro neaiškumo, ar ji turinti tapti dalimi bendrojo metodo, kurį taikome, svarstydami visas teorijas, ar veikiau ją reikėtų suprasti kaip dalį tikslaus aiškinimo, skirto doroviniam požiūriui, įeinančio į pirminę (kantišką) poziciją. Bet kadangi sakoma, kad jos ribojimai „galioja pasirenkant iš visų etinių principų, o ne tik iš teisingumo principų" (p. 130), ir kadangi [tie ribojimai] reguliuoja pasirinkimą tik tų teorijų, kurias šalims apskritai leidžiama svarstyti, atrodo tikėtina, kad Rawlsas juos laiko protingais doroviniais ribojimais, taikytinais visam praktiniam protavimui, o ne tik protavimui, kuris būdingas konkrečiai kantiškai sampratai. Bet kuriuo atveju esama tam tikro sunkumo mėginant išraizgyti šiuodu Rawlso sumanymo lygmenis, kadangi net „apsvarstytų sprendimų" aiškinimas, kuris akivaizdžiai sudaro dalį bendrojo metodo, taikomo svarstant visas alternatyvias sampratas, taigi kuris turėtų būti sąžiningas ne tik kantiškosios sampratos, bet ir šios varžovų atžvilgiu, – yra labai artimas kantizmui. Ši problema toliau aptariama „Dewey paskaitose", nepasiekiant galutinio sprendimo.

Esu sakiusi, jog Rawlsas šiuos reikalavimus, įskaitant paskutinius penkis, laiko palyginti neginčijamais. Ir iš tikrųjų tokie jie yra buvę dabartiniuose debatuose, skirtuose jo paties (kitais atžvilgiais ginčijamai) teorijai. Streterio santykis su [tais reikalavimais], kaip matysime, nėra paprastas; didžiąją dalį mūsų darbo, skirto jo istorijai, sudarys šio (kartais tragiško) santykio artikuliavimas. Ir apskritai galėtume numanyti, jog nuo literatūros (o jai, atrodo, bendra – jeigu apskritai kas nors bendra – ištikimybė etinei atskirybių svarbai ir epistemologinei jausmų vertei) prasidedančiam etiniam mąstymui šios ribos toli gražu neatrodytų banalios arba neginčijamos. Ar iš tikrųjų turėtume siekti balanso ar pusiausvyros būsenos? Ar iš tikrųjų ši pusiausvyra turėtų būti „mąstymo" – tai yra būsena, numanomai (kaip tą žodį vartoja Rawlsas) atsieta nuo stiprių jausmų ir įsitraukimo į atskirą padėtį? Ar savaime turėtume nepasitikėti žiniomis, kurias mums teikia mūsų baimė, sielvartas ar meilė? (Mat įsimylėjimas neabejotinai laikytinas „sutrikimo" atveju.) Ar išties turėtume krypti į teorijas, kurios įkūnija bendrumą ir visuotinumą, užuot drauge su Aristoteliu tarę, jog „sprendžiama vadovaujantis nuojauta"[23]? Ar manome, kad tarpusavyje konfliktuojančius teiginius *galima* sustatyti į bendrybių (o ne atskirybių) eilę ir dar iš anksto? Visų pirma, ar manome, kad bendra principų sistema praktiniam protavimui gali būti ir turėtų būti aukščiausias apeliacinis teismas, visas normas nustatantis iš anksto, anksčiau už patį gyvenimą? Šiose sąlygose pajaučiame niūrią ponios Niusam laikyseną, jos teisingume slypintį „perdėm rafinuotą šaltą mąstymą", atsparų staigmenoms, idealistinį ir be išlygų.

Tiesumas ir staigmena

> – Tai ir yra sunkiausia – kad ji nepripažįsta staigmenų. Manau, šis faktas ją apibūdina ir simbolizuoja, ir sutinka su tuo, ką apie ją jums pasakoju – kad ji visa, kaip esu išsireiškęs, yra perdėm rafinuotas šaltas mąstymas. Visą reikalą savo mintyse ji jau būna išsprendusi iš anksto – išsprendusi tiek man, tiek sau. Ir suprantate, kai ji tai padaro, jokiam pokyčiui nebelieka vietos, galima sakyti, nė ruoželio. Ji prisipildo, grūste prisigrūda, kiek tik paneša, ir jei pageidauji ko nors daugiau arba ko nors kito, nesvarbu – pridėti ar pašalinti...
>
> – Turi nuo galvos iki kojų tą moterį perdaryti iš naujo?
>
> – Viskas baigiasi tuo, – tarė Streteris, – kad doroviniu ir intelektiniu požiūriu turi jos atsikratyti. (II.239)

Sodrus komiškas Jameso pavaizduotas ponios Niusam portretas atsiduria pasakojimo apie Streterio nuotykį centre. Antra vertus, gyvai dalyvaudama net tuomet,

[23] Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 98, 138. (Marthos Nussbaum vertime vietoj žodžio „nuojauta" vartojamas žodis „suvokimas" – *vert. past.*); taip pat žr. „Įžvalgumą".

kai jos nėra, [ponia Niusam] artikuliuoja dorovinius Streterio judesius. Pradžioje jis yra jos ambasadorius, jos ankstesniojo nekintamo dorovinio tikslo agentas; pabaigoje – kaip be priežiūros „krapinėjantis" vaikas, gelmių naras, keistų priartėjusių balsų girdėtojas, plūduriuotojas tarp nepermaldaujamų šviesos bangų. Norėdami suprasti Streterio priešinimąsi, privalome su tam tikra užuojauta suprasti *jos* priešinimąsi, pavyzdžiui, teiraudamiesi, kaip jos atsisakymas patirti staigmeną „sutinka" su faktu, kad ji esanti perdėm rafinuotas šaltas mąstymas; taip pat teiraudamiesi, kodėl jos požiūris į gyvenimą patraukia mūsų bičiulį, o besiplėtodamas išjudina ir dorovinę jo vaizduotę.

Pirmiausia stebime akivaizdžiausią jos moralizmą, įnikimą į klausimus apie dorovinę teisybę ir neteisybę, į nusikaltimo kritiką, į ydų smerkimą. Būdama „iš esmės grynas dorovinis spaudimas" (II.198), kaip ją apibūdina Streteris, ji skatina paties Streterio drausmės ir bausmės maniją, pasiryžimą „kai tik kalbama apie Lamberą Streterį, žinoti, kas blogiausia" (II.69). Tiesą sakant, Streteris jai jaučia trauką vien iš „senos tradicijos, įdiegtos jam augant, kuri net po tiek daug gyvenimo metų tik nežymiai buvo prislopinta; iš sampratos, pagal kurią visuomeninė skriaudėjo padėtis ar bent šio asmeninė laimė kėlė tam tikrų ypatingų sunkumų" (II.272). Neatsitiktinai jos principus Streteriui įkūnija susapnuota smerkianti motina, „niūksanti priešais jį baisingo dydžio", kol „jos išbartas, degdamas ir raudonuodamas iš gėdos pajunta ją užgriūvant... Suprato jos nurodymu esąs grąžinamas į Vūlitą, kaip nusikaltę paaugliai siunčiami į pataisos namus" (II.61)[24]. Prie jos dorovinio teisingumo manijos, kuri, atrodo, užvaldžiusi visą pakylėtą jos sąmonę (dorovinis spaudimas „beveik tapatus jos pačios buvimui" [II.198]), galime pridėti jos principingos sampratos rigorizmą. Jos pasaulyje viskas privalo būti „tiesu" (vėliau Streteris ją pavadina „gryna dorovine ir intelektine būtimi ar luitu"), o teisingos jos taisyklės turimų aplinkybių, individualaus atvejo kontekste nesileidžia sušvelninamos. „Ji buvo vienintelė jam pažįstama moteris, net Vūlite, dėl kurios jis buvo visiškai įsitikinęs, jog pameluoti pranoktų jos galias", „net bendraudama su žmonėmis, [ji] nesušvelnindavo griežtumo" (I.95). Savo mąstymą apie ją Streteris sieja su išoriniu „ryškiai apšviestu" (II.5) teisingumu be išlygų. Šis dorovinis rigorizmas kartu su visa apimančiu doroviniu vertinimu, susidūrus su nauju reiškiniu, jai leidžia turėti tik dvi nuostatas: pritarti arba nepritarti. Šnekėdamas apie ją ir naują jos ambasadorę Sarą, Streteris sako: „Tą akimirką, kai tampa nepatenkintos, jiedvi gali būti – ką gi prisipažįstu – tik tuo, kuo ji buvo." (II.218).

Visuotiniai ir bendri dorumo principai tampa svarbesni už visus kitus gyvenimo dėmenis (ir net šiuos suryja), bet esama trijų žmogaus būvio aspektų, kurių ponia Niusam ypatingai nemėgsta ir vengia: jausmai, nuolankumas ir ypatingumo suvokimas. Šie dalykai tarpusavyje įdomiai ir tam tikra prasme labai patraukliai siejasi. Streteris [ponią Niusam] apibūdina kaip asmenį, kurio „nepaliesi" (II.239); kai Streteris ją vaizduojasi, atrodo, tarsi negalėtų atplėšti akių „nuo kokio ypatingai didelio

[24] Susapnuota moteris iš tikrųjų panašesnė į Sarą Pokok, tačiau čia ji laikoma Niusam ambasadore.

ledkalnio vėsioje mėlynoje šiaurės jūroje“ (II.240) ir, kaip matėme, [ponią Niusam], pilną ir „grūste prisigrūdą“, jis pavadina „luitu“. Pasitelkdamas šiuos įvaizdžius, jos jausmų šaltumą jis supranta kaip dalį beaistriškumo, jos priešinimosi bet kokiam pasaulio aplinkybių pokyčiui. Dėl to jos perdėm „rafinuotas šaltas mąstymas“ taip puikiai „sutinka“ su jos priešinimusi staigmenoms. Ji tokia tvirta ir išimtinai veikli (iš esmės grynas *spaudimas* be jokio jautrumo), kad gyvenimas negali palikti joje žymės. Nieko *neleidžiama* nei pridėti, nei pašalinti. Streteris mąsto apie ją kaip apie tokį maistą, kurį galima „patiekti šaltą“ (patiekiamą ambasadoriaus) „iš tikrųjų neprarandant“ (II.237) jam būdingo skonio – tiek nedaug jis tepasiduoda susiklosčiusioms aplinkybėms.

Šis ryšys tarp jausmų neturėjimo ir nuolankumo nebuvimo atskleidžiamas daug anksčiau viso Vūlito atžvilgiu, kai Streteris aiškina Marijai Gostrėj, jog „Vūlitas nėra tikras, kad turėtų mėgautis. Jeigu būtų tikras, mėgautųsi“ (I.16). Pirmąją šios pastabos dalį dažnai cituoja kritikai; mano manymu, antroji yra netgi reikšmingesnė. Mat mums pranešama, kad viską, kas gyvenime vertinga, Vūlitas suvokia kaip veiklą, kurios galima doroviškai norėti. Jeigu jis *būtų* tikras, kad jo pareiga – mėgautis, būtų pasirengęs vykdyti tą pareigą, tiesiog prisiverstų norėti mėgautis. Šios idėjos keistumas mums primena, kad kai kurie vertingi dalykai gyvenime daugiau siejasi su nuolankumu ir jautrumu negu veikliu norėjimu, dėl to ir į jų ryšį su „privalėjimu“ derėtų žvelgti labai įtariai.

Visa tai galų gale reiškia, jog Vūlito žmonės negali gyventi ir negyvens esama akimirka, susidurdami su naujais ir ypatingais dalykais, kurie pasitaiko jų gyvenimo kelyje. Į susiklosčiusią padėtį jie žiūri su nuostata, kad toji padėtis neturėtų jų paliesti, laikydamiesi bendrų ir gana abstrakčių pastovių ir tvirtų savo principų. Šie principai – aukščiausiasis apeliacinis praktinio proto teismas – valdo net tai, ką [Vūlito žmonės] gali *matyti* ir suprasti kaip svarbų naujo reiškinio dėmenį. Regėjimo ypatingumas atneša staigmeną, staigmena – nuolankumą ir dorovinės kontrolės praradimą. Todėl Čadas yra „jaunuolis“, madam de Vionet – „asmuo“; jau iš anksto aišku, pagal kokius principus su jais elgsis Vūlitas. Bet kokį asmeniškesnį susitikimą daro negalimą pats požiūris. Visur yra tai, ką šnekėdamas apie jame pačiame glūdintį Vūlitą Streteris pavadina „kito dalyko manija“: „Aš visuomet svarstau ką nors kita, turiu galvoje, ką nors kita nei akimirkos dalykas“ (I.19). Ir ši tendencija, didžiai gluminanti ir net „bauginanti“ Streterį, ponią Niusam dvasiškai pakylėja ir suteikia jai subtilumo.

Mat ponia Niusam yra „pakylėta“. Streteris mums leidžia suprasti, jog anapus jos šaltumo ir luitiško kietumo esama stipraus orumo suvokimo, kuris skatina ją pulti gyvenimą. Streteris mąsto: „būdama gryna ir, vulgariai šnekant, šalta“, ji yra ne šiurkšti ar kieta, o veikiau „susimąsčiusi, ištikima, subtili, jautri kilmingoji“ (II.47). Niekur kitur atviriau nematome užslėptos jos paskatos, kaip vienoje mums atpasakojamoje pažodinėje citatoje:

> Saros atsakymas buvo toks tiesus, toks „lipšnus“, jeigu būtų galima taip pasakyti, jog tą pačią akimirką jis pajuto to pasakymo kilmę. „Ji pasitikėjo mano nuo-

> žiūra ir švelnumu, išreikšdama savo asmeninį visa ko suvokimą, patvirtindama asmeninį savo orumą.“
>
> Tai buvo pačios Vūlito ponios žodžiai – būtų juos atpažinęs iš tūkstančio kitų; jos kraitis, įteiktas atsisveikinant su vaikyste. (II.203)

Iš pradžių šitai mums netikėta, mat kai kurios Streterio pastabos turėtų paakinti mus galvoti apie šią moterį kaip apie kietą nejautrią būtybę, kurios ištarmės – lediniai imperatyvai. Jos žodžiai, kuriuos esame raginami traktuoti kaip pavyzdinius, manding, sufleruoja sudėtingesnį supratimą. Čia susiduriame su stipresnio žmogaus orumo suvokimo išraiška – išraiška minties apie mūsų kaip veikiančiųjų vertę, kuri sudaro kantiškos dorovės pagrindą (o per šį ir Rawlso kantizmo pagrindą). Tai mintis, jog neturėtume gyventi, tarsi būtume žaisliukas pasaulio galingųjų rankose, tarsi gyventume vos galą sudurdami su galu ir težinotume „plūduriuoti“ gyvenimo srovėse. Esame orios dorovinės būtybės, o *būti* orūs galime, naudodamiesi dorovinėmis savo valios ir sprendimo galiomis, kurdami, o ne būdami kuriami, tapdami veikiančiaisiais, o ne aukomis ar išlaikytiniais. Streteris atpažįsta ponią Niusam iš patvirtinto jos orumo ir žino, kad tai, ką vulgarieji supranta kaip šaltumą, iš tikrųjų yra tam tikras kilnumas. Šitai, manyčiau, reiškia, kad jos moralizmą jis supranta kaip grindžiamą tam tikra mintimi apie veiklos orumą. Kilnaus ir savarankiško dorovingo veikiančiojo prigimtis neišgali sukrėsti ar netikėtai užklupti ir taip pat neišgali įkvėpti žavėjimosi ir aistringos nuostabos. Prastuoliams toks veikiantysis atrodys šaltas, tačiau bet koks santykis su pasauliu netenka orumo, jei griebiamasi prievartos ar bent jau atsiduodama pagundoms.

Toks veikiantysis su kitais elgsis vienodai pagarbiai, reikšdamas atidumą jų pačių kaip dorovinių būtybių orumui. Mat kaip pamename, ponia Niusam niekada nedėvėtų pakirptos suknelės, skatindama Streterį netikėtai ją suvokti kaip ypatingą fizinę būtybę ir jos akivaizdoje netekti savo paties orumo. (Apsirengusi savo raukta suknele jam ji primena karalienę Elžbietą, prisiekusią savo skaistybe būti savarankiška, išsaugoti savo tautos orumą [I.51]). Kas Vūlito moteryse galėtų atrodyti kaip nejautrumas, jų pačių akimis yra kilnus pasiryžimas viena kitos asmenį laikyti savarankiška dorovine valinga būtybe, kurios valia pasireiškia per dorovines galias ir kuri sprendžia apie jas visas griežtai, parodydama pagarbą jų laisvei. Bet koks švelnumo ženklas šį dorovinį santykį statytų į pavojų. Streteriui neatsispyrus švelniam Mari de Vionet balsui, jame glūdintis Vūlitas pastebi: „Ji tikrai mokėjo šnekėti tonu, kuris pravirkdytų teisingumą“ (I.275).

Romanas pasižymi pusiausvyra ir įtaigumu kaip tik dėl to, kad ponia Niusam nėra tik karikatūra, veikiau puikus komiškas kai kurių esmingiausių ir patraukliausių kantiškos dorovės ypatybių pateikimas. Kantiškąją nuostatą suprantame kaip suteikiančią mums orumo ir pakilumo; taip pat ją suprantame kaip svarbią mūsų kultūros dalį. Matome, kaip Vūlito moterys, skirtingai nei Mari de Vionet ir jos meilė nepamainomam atskiram žmogui, sugeba įveikti gyvenimą ir netapti jo aukomis. Bet kaip tik tai ir ne daugiau: jos įveikia gyvenimą, jos *negyvena*. Ko trūksta Vūlito damos šnekoje? Ypatingumo. Čado ir Streterio vardų. Priesako žiūrėti ir matyti. Asmens

pažeidžiamumo prasmės. Netekties baimės. Streteris sako, kad joks banalus pokytis neprivers šios moters pripažinti staigmenų, ir nujaučiame, jog tai tiesa. Bet ar yra koks nors kitas, palankesnis gyvenimui būdas būti racionaliam bei dorovingam?

Streteris romaną pradeda nuo klausimo. (Pirmasis sakinys toks: „Atvykęs į viešbutį Streteris pirmiausia pasiteiravo apie savo draugą“ [I.3]). Tai savaime naujas dalykas. Nuo pat pradžių jame juntame tam tikrą smalsumą, nukreiptą į besiklostančią padėtį, atvirumą ir savarankiškumo stygių, kurie daro iš jo nepatikimą ponios Niusam valios ambasadorių. Remdamiesi Vūlito stiliumi, nujaučiame, kad apklausos čia atlieka menką vaidmenį. Šioje vietoje Streteris vis dar glaudžiai susijęs su savo praeitimi, tačiau: „Jį slėgė, vargšelį Streterį, – geriau iš karto pripažinkime – keistas dvigubas sąmoningumas. Jo užsidegime reiškėsi atsainumas, o smalsume – abejingumas“ (I.5), jo kaip ambasadoriaus doroviniame tiksle – tikslo nepriklausomumas, nepakankame domėjimesi naujybėmis – nekantrus troškimas jas *pamatyti*. Pirmiesiems žingsniams į naująjį pasaulį, su kuriuo jis susiduria, būdingas vaiko žavėjimasis nauju reginiu ir nekryptingas atvirumas naujam konkrečiam daiktui. „Akys jam raibsta“ (I.36) nuo sodo vaizdų, ausys atviros garsams, „jį patraukia ir smagina kiekviena smulkmena“ (I.39). Nejučiomis jis „atsiduoda nevaldomam suvokimui“ (be kita ko, ir Marijos Gostrėj kaklajuostės, painiojančios padėtį, suvokimui) ir šį netikėtą raudono velveto rankdarbį palaiko „pradiniu naujų skrydžių – atgal, pirmyn, šonan – tašku“ (I.51). Jo santykyje su savo padėtimi pirmiausia vyrauja naujumo suvokimas ir atvirumas nuotykiams; ir tą atvirumą jis supranta kaip susijusį su naujo suvokimo aštrumu:

> Negalėjo būti keistesnio dalyko už tai, kaip Streteris suvokė save, kaip antai aną akimirką, jam įnikus į kažkokį dalyką, kurio suvokimas beveik nesisiejo su jo paties praeities suvokimu ir tiesiogine žodžio prasme pirmąkart užsimezgė ten ir tada. Tiesą sakant jau buvo užsimezgęs... užsimezgęs Streteriui kur kas įdėmiau, negu ilgą laiką jis buvo pratęs, išžvalgius Regimybės dėmenis. (I.9)

Šis suvokimas, kad gyvenimas yra nuotykis ir kad dalis mėgavimosi gyvenimu kaip tyčia glūdi susidūrime su naujybėmis – šis gyvenimo suvokimas jau gerokai atitolęs nuo Vūlitui būdingo suvokimo, kad orumas išlaikomas slopinant naujybes, jas pripažįstant tik tiek, kiek jos iliustruoja kokį nors dėsnį, kurio prasmė jau suprantama. Ponia Niusam nuo vaikiškumo nutolusi tiek, kiek nuo jo apskritai galima nutolti. (Lygindamas su karaliene Elžbieta, kuri niekada net neaugino vaikų ir kuri istorijos skaitytojui atrodo visada suaugusi, visada savarankiška, Streteris ją vaizduoja heroje, kurios nepaliečia joks baisus ar nuostabus gyvenimo aspektas.) Tačiau išsiruošdamas į savo nuotykį, Streteris liaunasi buvęs valdančiu suaugusiu; jis – „krapinėtis“ (I.48) besimokantis vaikas, plačiai atvertomis akimis, pažeidžiamas, besistebintis kiekvienu nauju daiktu.

Jam vis labiau įsisąmoninant pasaulį, aptinkame tris sprendimo dėmenis, kurių ponia Niusam vengia labiausiai ir kurie reikšmingai susiję su jo palaikymu ir nusigręžimu nuo jos. Tekste labiausiai pabrėžiamas Streterio noras būti nuolankiu, pasiduo-

dant nepažeidžiamai kantiškajai savasčiai. Jis prabyla apie „nesikišimą" (II.64), apie „dalykų pripažinimą esant tokiais, kokie jie yra" (I.83), apie gyvenimą „vos suduriant galą su galu" (II.3). Suvokimas Streteriui aiškėja arba „spaudžia" (I.276), veikia jį, o ne yra kuriamas ir primetamas pasauliui. Jis net jaučiasi žmogumi, „suklupusiu ir pargriuvusiu" (I.276) – štai kaip aštriai išgyvenamas pasaulis. Tačiau dažniau nuolankumas teikia džiaugsmo. Smarkus „vaizdų puolimas" Glorianio sode verčia jį „tai laimingai akimirkai sąmoningai atverti... visus sielos langus, bent kartelį į šį gana pilką vidų įleisti saulės spindulėlį iš šalies, iki šiol nepažymėtos jokiame jo žemėlapyje" (I.196–197). Romane tolydžio pabrėžiant šią ypatybę, esame verčiami numanyti, jog ji turbūt esanti visa ko raktas, jog noras atsisakyti nepažeidžiamumo, rinktis tokią veikseną, kuri pralaidi, atvira įtakoms ir be galo svarbi siekiant tiksliai suvokti atskirus pasaulio daiktus.

Mat Streterio požiūris į atskirybes apima norą būti neišsamiam, užkluptam naujybių, suprasti, kad mūsų „tikrasis nuotykis" (I.176) viršija mūsų „asmeninę patirtį" ir kaip jis tai daro. Taigi sugebėdamas pripažinti būtojo patyrimo, kurį jis vadina „šia paskutine abejotina kiekybe" (I.176), neišsamumą Streteris leidžia sau pavirsti žmogumi, kuriam „niekas... niekada neprilygs niekam kitam" (I.70). Dalis šio požiūrio į atskirybes slypi jo aštriame konkrečiame atskirų objektų ir žmonių suvokime; dalis taip pat naujame nore matyti sudėtinę padėtį, tokią iš vidaus susijusią, tokią sudėtingą savo santykiais, jog jos visuma nepanaši į nieką kita. Kaip Marijos kaklajuostei leista komplikuoti jo regėjimą, taip apskritai nauji dėmenys sudaro naujus santykius. „Visi balsai priartėjo ir ėmė reikšti daugiau dalykų; jie spietėsi aplink jį jam judant ratu – būtent jų skambesys neleido jam nurimti" (II.210).

Šį atskirybių regėjimą formuoja (ko nebūtų galima padaryti su Vūlito požiūriu) atsakinga glaudžiai tarpusavyje bendradarbiaujančių jausmų ir vaizduotės veikla. Nuo pat pradžių Streterį stebina, „kiek daug jame slypėję jautrumo" (I.6); ir Marija teisingai pastebi: „Niekas taip stipriai nejaučia, kaip tu. Ne – ničniekas" (II.126).

Visa tai tarpusavyje susieja laimingo, nors ir gluminamo pasinėrimo į gyvenimo nuotykį prasmingumas[25], leidžiantis Streteriui daryti tokius paprastus pareiškimus, kaip „šios savaitės sekmadienis buvo nuostabi diena" (I.193) – tai skyriaus pradžia, kokios Vūlito dama niekada nebūtų galėjusi parašyti; taip pat tai, kaip jis bendrauja su žmonėmis, „mandagiai žiūrėdamas tai į vieną, tai į kitą ir stebėdamasis daugybe dalykų" (I.222), dvejojimas, mėginant prisiminti vardus (I.49), apgraibomis ieškant žodžių nepažįstamiems dalykams, su kuriais susiduriama. Dvejojimas ir suglumimas yra būdingi jo gyvenimo suvokimui *ir* suteikia šiam suvokimui tikslumo:

> „Tai ne šiurpulingas žaidimas. Su tuo susiduriant, tuo sekant sueikvojama visa energija. Žmogus nori, po galais! Negi nesupranti? – prisipažino jis keistai perkreiptu veidu. – Žmogus nori mėgautis visomis tomis retenybėmis. Tad vadink

[25] Žr. „Subtiliai žinoti" šioje knygoje. Amerikos filosofų asociacijos simpoziume, kur pirmąkart perskaičiau tą pranešimą, man buvo naudingi puikūs Coros Diamond komentarai „Missing the Adventure", jų santrauka paskelbta leidinyje *Journal of Philosophy* 82 (1985) 529 ir t.; jie formavo mano pažiūras šiais klausimais.

> tai gyvenimu, – ištarė tarytum tik dabar suvokęs, – vadink tai paprasčiausiai varganu mielu senu gyvenimu, gimdančiu staigmenas. Ir nieko nekeičia faktas, kad staigmenos paralyžiuoja ar bet kuriuo atveju praktiškai pasiglemžia, velniai rautų, viską, ką žmogus regi, ką *gali* regėti." (I.167–168)

Suvokiamas gyvenimas yra trikdomas, sunkus, nesaugus. (Streterio sakiniai čia įkūnija to, apie ką jis šneka, negrabumą ir rizikingumą.) Tačiau šis gyvenimas Streteriui – ir mums – taip pat atrodo turtingesnis, jame yra daugiau kuo mėgautis, taip pat daugiau to, ką verta vadinti pasaulio pažinimu. Vienoje labiausiai pagarsėjusių romano ištraukų, pasinėrimą į įspūdžius Streteris susieja su tikru gyvumu, su gyvenimo turėjimu ir Litlį Bilhamą aistringai ragina nepraleisti to nuotykio:

> Imk iš gyvenimo viską, kas tik įmanoma – būtų klaida taip negyventi. Ne taip ir svarbu, ką konkrečiu atveju darai, jei tik turi savo gyvenimą. Jei neturėjai jo, ką apskritai *esi* turėjęs? Ši vieta ir šie įspūdžiai tau galėtų pasirodyti pernelyg švelnūs žmogui taip sujaudinti. Visi įspūdžiai, kuriuos man paliko Čadas ir žmonės, matyti *jo* namuose, galima sakyti, perteikė man daugybę minčių, susidėjau *jas* į galvą. Dabar suprantu. Anksčiau nebuvau pakankamai supratęs – o dabar esu senas; šiaip ar taip, pernelyg senas tam, ką suprantu. Ak, bent jau suprantu *iš tikrųjų* ir daugiau negu patikėtum ar pats galėčiau išsakyti... Bet, šiaip ar taip, nepražiopsok dalykų iš kvailumo... Gyvenk! (I.217–218)

(Darsyk pastebime, kad šis naujas gyvenimo suvokimas romane siejamas su tam tikru literatūriniu stiliumi, mat Streteris šneka „lėtai ir draugiškai, darydamas ilgas pertraukas ir aiškiai pabrėždamas" (I.218), aprašydamas savo gyvenimo pojūtį Henry'io Jameso romanui savybingu stiliumi.)

Šiai naujai dorovinei nuostatai išreikšti Streterio sąmonė randa ryškių metaforų – improvizuojamo žaidimo, sudėtingų ryšių ir Vūlito „tiesumo" nebuvimo, vaikystės, skridimo įvaizdžių, o svarbiausia, vandens ir vandens bei šviesos sykiu įvaizdžių, signalizuojančių, jog nušvitimas dabar suprantamas kaip neatskiriamas nuo rizikingo nuolankumo fizinės būties atžvilgiu. (Prieš jo naują požiūrį protestuojančiai Sarai jis atsako, jog kažin ar įstengsiąs pakeisti savo naują supratimą: „nepermaldaujama šviesos banga, regis, plukdė mus galbūt į dar keistesnį mūsų pačių pažinimą" [II.201].) Taip pat stebime, kaip jis ir Marija Gostrėj, šnekėdamiesi apie tai, ką matė, pasiekia naują suvokimą ir šiojo sukrėsti, tarsi staiga atsidūrę vietoje, kurioje niekada nėra buvę ir į kurią nukeliavo nė nenutuokdami, kad ten keliauja, sušunka: „Štai ir mes" arba: „Taigi štai ir mes" (II.138, 143, 327). (Romanas, prasidėjęs klausimu, baigiasi kaip tik tokią netikėto suvokimo akimirką.)

Naujojoje suvokimo normoje, skirtingai negu Vūlito normoje, slypi gluminanti autoriteto problema. Mat jeigu etinės normos esmė – ne paklusti tam tikroms iš anksto nustatytoms bendroms taisyklėms, o sumaniai improvizuoti atsiliepiant į suvokiamą naują daiktą, kiekvieno atskiro pasirinkimo ar regėjimo atveju visada liks neaišku, ar renkamasi ir regima teisingai, ar ne. Šitai nereiškia, kad nesama kriterijų ir viskas leidžiama. Iš tiesų šitai reiškia, kad galų gale standartas nebus tvirtesnis ar

aiškesnis negu šis pasirinkimas ar apibūdinimas ir tai, kaip renkasi ir apibūdina veikiantieji, kurių išmaningu sprendimu kliaunamės, – lygiai kaip labai panašiu Aristotelio požiūriu, gero suvokimo norma esti tam tikro žmogaus, praktiškai supratingo žmogaus, sprendimas[26]. Lygiai taip dvejodamas, ar nebuvęs „išvien kvailas", Streteris tegali gelbėtis mintimis apie savo draugiją:

> Jo mintis stabtelėjo ties šiuo atsitiktinumu, tačiau šis neįstengė ilgiau sulaikyti jo dėmesio, vos tik jis susimąstė apie tai, kad šiuo atveju Marijai Gostrėj ir Littliui Bilhamui, madam de Vionet ir mažajam Žanui, Lamberui Streteriui ir visų pirma pačiam Čadui Niusamui jis galėjęs atrodyti truputį kvailas. Ar negalėtų būti taip, jog kvailai elgtis su šiais žmonėmis yra arčiau tikrovės negu būti sveiko proto su Sara ir Džimu? (II.81)

Ir mes patys, klausdami, kiek teisus yra Streteris, tegalime elgtis taip pat – dvejoti, tarkim, ar Čado Niusamo sprendimas galų gale toks jau subtilus, taip pat dvejoti dėl Lambero Streterio vaizduotės, kuri Čadui rodo tokią didelę pagarbą. Nesama patikimos garantijos nei teisėjui, nei mūsų teismui jo atžvilgiu. Kaip tokiame pačiame kontekste sako Aristotelis, „sprendžiama vadovaujantis nuojauta".

Tai tokia etinė norma varžosi su Vūlito normomis[27]. Ji nusipelno būti traktuojama rimtai kaip racionalumo ir teisingo pasirinkimo vaizdavimas. Ir patraukdama mūsų vaizduotę bei atsiliepdama į mūsų gyvenimo suvokimą, [ši norma] ginčija tuos sprendimo ir veikimo schemų dėmenis mūsų dorovės teorijose, kuriuos skatina Vūlito susirūpinimas ir kurie savo sandara primena Vūlito [taisykles]. Priešpriešindami Streterį Rawlso apsvarstyto sprendimo idėjai ir jo ribojimams priimtinoms teorijoms nustatyti, norime nesutikti teigdami, kad ieškant teisingo sprendimo jausmai daugeliu atveju gali būti neįkainojami vedliai, kad bendros ir visuotinės formuluotės gali neatitikti atskirų situacijų sudėtingumo, kad įtraukiami atskiri sprendimai gali turėti dorovinę vertę, kurios negali pagauti mąstomi bendri sprendimai. Norime iškelti mintį, jog sutrikimas ir dvejojimas iš tiesų gali būti subtilaus dėmesio žymės. Kaip taria Streteris, apibendrindamas šį reikalą: „Visa tai neapsakoma, ką žmogus gauna, tiktai būdamas įvykio vietoje" (II.126) ir visa tai, atrodo, neįtraukta į duomenis, kurie laiduoja mąstymo pusiausvyrą. Tiesą sakant, [Streterio] patyrimas sufleruoja alternatyvų pasakojimą apie galutinį paties etinio vyksmo tikslą. Čia vis dar ieškoma pusiausvyros, Streteriui dedant pastangas, kad viskas „tarpusavyje gražiai derėtų" (II.172). Tačiau jo pusiausvyrą, kiek ji susijusi su įspūdžiais, jausmais ir apskritai atskirybėmis, geriau įvardyti kaip nors kitaip. Galbūt geriau pasielgtume, ją pavadinę „suvokimo pusiausvyra" – pusiausvyra, kurioje konkretūs suvokiami dalykai

[26] Savo straipsnyje „Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum", *New Literary History* 15 (1983) 193–200, Hilary's Putnamas yra išsakęs rimtą priekaištą („Netobuluose krištoluose" išdėstytam džeimsiškajam požiūriui), esą šis požiūris neturi standartų. Dėl mano atsakymo žr. „Įžvalgumą", „Subtiliai žinoti", „Suvokimą ir revoliuciją" ir „Įvadą" šioje knygoje.

[27] Žr. „Įžvalgumą" ir „Subtiliai žinoti" šioje knygoje.

„gražiai dera“ tiek tarpusavyje, tiek su bendrais veikiančiojo principais, pusiausvyra, kuri kaskart nusistovi kitaip, atsiliepdama į tai, kas nauja.

Ar šią naują normą galime laikyti tiesiog senosios plėtote – *papildydami* Rawlso bendrąsias teorijas painiais patyrimo sprendimais? Ši mintis, nurodant Aristotelį ir Rawlso aristotelizmą, įtikinamai argumentuojama kai kuriuose labai įdomiuose pastarojo meto Henry'io Richardsono rašiniuose, autoriaus, mąstytojo, nukalusio terminą „išplėstinė mąstymo pusiausvyra“ siekiant įvardyti galutinį visus šiuos dalykus apimančios etinės procedūros tikslą[28]. Kaip pamename, Streterio požiūris į ponią Niusam buvo kitoks – kad jos nepaliesi, neįkvėpsi jai gyvybės, nes ji grūste prigrūsta, kad visos jos esybės pamatas ir pagrindinė paskata – *būti* nepaliestai suvokimo, kuris įtraukia į gyvenimą. (Šitai pagrindėme, nagrinėdami jos kantišką veikimo sampratą, mat sakėme, jog viso jos sumanymo pamatas – nebūti nuolankiai pasaulio atžvilgiu.) Tad pasirinkus vertinti suvokimą, privaloma atsikratyti „visos dorovinės ir intelektinės būties ar luito“. (Kitaip tariant, negalima raudono velveto Marijos Gostrėj juostos pridėti prie rauktos ponios Niusam suknelės – ji nedėvėtų tokio apdaro, laikytų tai savo orumo išniekinimu.) Tai nereiškia, jog suvokiant negalima vadovautis taisyklėmis ir visuotiniais principais; akivaizdu, kad tai daroma, ir toliau gilinantis į Streterio standartus būtų svarbu paklausti, kaip ir kada[29]. Tačiau [suvokiant] negalima jais vadovautis taip, kaip patartų ponia Niusam, ir dėl tų priežasčių, kurias ji nurodytų; be to, didžiausią svarbą privalu suteikti sprendimo dėmenims, kuriuos ji iš nuoseklumo ir orumo reikalautų pašalinti.

Kas paruošia Streterį tokiam supratimui? Kodėl iš tų, kurie iš Amerikos išvyksta į Paryžių, atsiverdamas suvokimo įtakoms, iš tikrųjų „išvyksta“[30] jis vienas? Galime spėti, jog dėl kelių dalykų. Be abejonės, vienas iš jų – tai menkas savo paties orumo suvokimas. Savo orumo jis nesureikšmina tiek, jog nuolatos leidžiasi traktuojamas kaip kitų žmonių tikslų atstovas. *Vūlito apžvalgoje* jo pavardė „ant žalio viršelio, kur ją užrašė ponia Niusam“ (I.84), o jo noras būti jos abasadoriumi rodo ne visai tvirtą kantiškos autonomijos suvokimą. Jamesas primygtinai laikosi tos neraminančios minties[31], kad ši jo silpnybė (tuo požiūriu, kuriuo mums patiems rūpi mūsų orumas) gali būti privaloma ruošiantis tai kitokiai stiprybei.

Tačiau dar uoliau Jamesas rodo į kitokį pasiruošimą. Mat iš pačių pradžių Streteris labai esmingai susijęs su literatūra. Pats būdamas redaktorius ir rašytojas, jis rimtai žavisi visais menais, ypač literatūra ir, pirmiausia, romanais. Skaitytojo ir rašytojo vaizduotė parodoma kaip gebėjimas, paruošęs Streterį nekantiškam supratimui ir atsiliepimui. Romanais jis domisi nuo seno ir Paryžius jam primena „citrininės spalvos tomus“, kuriuos buvo parsivežęs iš Europos, bei „staigią iniciaciją, kurią jie

[28] Richardson, „Deliberation“. Esu itin dėkinga Richardsonui už diskusiją šiais klausimais. Jo naujame rašinyje „The Emotions of Reflective Equilibrium“ problema plėtojama panašiai, kaip argumentai šioje apybraižoje ir ypač „Stirforto rankoje“.

[29] Žr. „Įžvalgumą“ šioje knygoje.

[30] Plg. *The Ambassadors*, I.200, 209, 213 ir t. t.

[31] Žr. I.209: „Mūsų vargšas draugas, sąmoningas ir nuolankus...“

simbolizavo" (I.86–87). Šie tomai gulėjo „nutrinti", „išteplioti", net nesurišti Vūlite – bet prisiminimai apie juos jam „vėlei sutvinksi" Paryžiuje, kol ima reaguoti sunerimusi sąmonė, „keturiasdešimt aštuonias valandas mėgaudamasi tuo, kad uždraudusi jam įsigyti knygų" (I.87).

Tai negelbsti, mat ankstyvoji meilė pasakojimams ir vėl užplūsta, sužadindama Streterio troškimą neskubant stebėti, polinkį įsidėmėti naujus žmones ir įvykius, „mandagiai žvelgiant romanisto žvilgsniu"[32], meilingą neteisiantį dėmesį [tų žmonių] ypatingumui. Nuorodų į mėgstamiausius jo autorius vis daugėja, kol pagaliau, plūduriuodamas naujų įžvalgų ir garsų srovėje, jis pastebi, kad „devynios dešimtosios patiriamų įspūdžių, priminė įsivaizduojamus dalykus – kokią nors rafinuotą susikaupusią seno pasakojimo heroję, kokį nors girdėtą, skaitytą dalyką, kurį, jei tik būtų turėjęs gyslelę, pats būtų galėjęs užrašyti" (II.6–7). Taip pat ir rašymas (tačiau pasakojamasis, o ne draminis)[33] vis labiau išreiškia jo ryžtą nepristigti, nepradanginti nieko, kas matytina ir kuo pasirūpintina: „Kai jį sukrėsdavo koks nors naujas netikėtas dalykas arba koks nors jau matytas ir vėl pasirodantis, jis visad bematant užsirašydavo, tarytum nuogąstaudamas, kad neužsirašęs kažko neteks" (I.257). Būtent pasakojamasis jo laiškų pobūdis (galime numanyti, visiškai kitoks nei pačios ponios Niusam) verčia ją itin nerimauti. Taip rašydamas, taip matydamas, jis jau nebėra jos ambasadorius. Jį išduoda jo stilius.

Čia Jamesas mums parodo, kad pasakojimo skaitytojo (ir rašytojo) sąmonė bendrininkauja su sąmoningu ir dorovingu suvokimu. Mat pasakojimai ugdo mūsų gebėjimą išvysti ir rūpintis atskirybėmis ne kaip kokio nors dėsnio pavyzdžiais, bet kaip pažiniomis savaime: į naujybes žvaliai atsiliepti pojūčiais ir jausmais, iš esmės domėtis atsitiktiniais pasaulio įvykiais, o ne ręsti tvirtovę apsiginti nuo jų, laukti, kuo viskas baigsis, ir būti suglumusiais – laukti, plūduriuoti ir būti veikliai nuolankiems. Esame taip pripratę prie romano, kad linkstame pamiršti, kokiu doroviniu požiūriu abejotinu žanru jį laikė įvairūs religiniai ir pasaulietiniai moralistai. (Net man rašant šituos žodžius Tenesio valstijoje tėvai fundamentalistai siekia uždrausti pasakojimus, kurie laisvai ugdo vaizduotę, Biblijoje paskelbtą įstatymą laikydami pakankama tiesa.) Abejotinas [žanras] dėl labai geros priežasties, mat romanas, susidurdamas su juntamomis pasaulio atskirybėmis, pripažįsta nuostabą, kurios ponia Niusam niekada nejaustų ar nepalaikytų, ir pavojingą svarbą teikia rezultatams, kurių dorovinė valia negali valdyti. Atverdamas mums romano pasaulį (daugiau ar mažiau) Streterio akimis, tiesą sakant, padarydamas, kad tų akių beveik nebūtų galima atskirti nuo autoriaus akių, ir kartu parodydamas mums, kaip atrodytų pasakojimas (arba kaip keistųsi įvykiai ir žmonės, jei apie juos nebūtų pasakojama) Vūlito moterims, leisdamas pakankamai pažinti jų regimą vaizdą, kad suprastume, jog jos nesuvokia ir negalėtų apibūdinti tos pačios tikrovės. Jamesas pateikia įtikinamų faktų apginti dorovinę romanisto (ir skaitytojo) „gyvenimo suvokimo" reikšmę, budrią ir jautrią

[32] I.8; toliau Streteris apibūdinamas žvelgiant šiuo žvilgsniu.

[33] Neigiama užuomina apie dramatinę raštiją aiškiai skatina Streterį sieti su pačiu Henry'iu Jamesu.

vaizduotę, kuriai rūpi kiekvienas padėties dalyvis ir kuri nesutinka su Vūlito priesaku „paprastinti“ siekiant grynumo ir saugumo. Patys šie sakiniai priklauso Streteriui, besiveržiančiam į teisingą suvokimą, apsuptam nuostabių gluminančių paslapčių[34]. Vūlito sakiniai – glausti, „tiesūs“ ir, pasak Streterio, „laiku išarti“. O pasakojamojo stiliaus pilnatvė, sodrumas savaime tinkamai išreiškia tam tikro pobūdžio dorovinę vaizduotę. Tiesą sakant, Jamesas mums primena, kad net romanas, būdamas toks turtingas, vis dėlto gali išreikšti tik dalelę perpildytos iš tikrųjų besistengiančio *matyti* žmogaus sąmonės. Mat vienoje vietoje Jamesas pastebi: „Jeigu gilintumės į tai, ką veikdavo mūsų perdėm užsiėmęs bičiulis nakties valandomis, turėtumėme pasmailinti savo plunksną, tačiau vienos kitos akimirkos užtenka pažymėti, kaip ryškiai jis viską įsimindavo“ (I.139). Romanas ir pats kai ką supaprastina – tačiau iš visų esamų žanrų jis deramiausiai įkūnija tai, ką Jamesas vadina „skleidžiamąja dorove“[35].

Suvokimas ir metodas

Matome dvi priešingas praktinio proto sampratas, kartu kai kurias jų paskatas bei pasekmes. Suvokimo dorovė mums pateikiama tekstu, kuris deramai išreiškia [tos dorovės] reikalavimus mūsų vaizduotei. Koks dabar būtų kitas žingsnis pasiūlytuose mainuose tarp literatūros ir etikos teorijų? Čia negalima pasakyti nieko nuodugnaus, tačiau bendrais bruožais galiu aprašyti kai kurias sudedamąsias dalis, kurias, mano galva, šis didesnis sumanymas galėtų apimti.

Pirma, esu įsitikinusi, jog siekiant supratimo ir suderinimo tikslų, mums reikėtų visapusiškiau ir esmingiau suprasti Kanto sampratą, taip pat šiuolaikinius jos tęsinius (visų pirma, Rawlso). Šis romanas yra Streterio pasakojimas. Ponia Niusam nepakankamai atskleidžia galingus Kanto argumentus, kaip Streteris atskleidžia savo paties mąstyseną (ir giminingą Aristotelio sampratą). Jeigu neklystame dėl glaudaus turinio ir formos santykio, šitai nėra atsitiktinumas. Joks empirines atskirybes aprašantis pasakojimas *negalėtų* visiškai supratingai atskleisti Kanto sampratos. Šitai nereiškia, jog taip pat nesama ypatingo siekio suprasti, kokio pobūdžio veikėju pasakojime (mūsų gyvenime) virsta tikslus, nuoseklus kantininkas, bet, be abejonės, padeda suprasti, kaip Kantas priderina (arba nesugeba priderinti) veiklų mūsų pačių gyvenimo suvokimą. Tačiau čia nenorėtume tiesiogiai ir rimtai gilintis į filosofų kantininkų argumentus, antraip šis tyrimas pernelyg greit būtų sugadintas, priverstas

[34] Romano stilius puikiai aiškinamas: Ian Watt, „The First Paragraph of *The Ambassadors*: An Explication," iš *Essays in Criticism* 10 (1960) 254–268; pataisytas leidimas išspausdintas A. E. Stone, Jr., ed., *Twentieth-Century Interpretations of the Ambassadors* (Englewood Cliffs, N.J., 1969), 75–87.

[35] Šį pasakymą Jamesas vartoja romano *Portrait of a Lady* pratarmėje; žr. James, *The Art of the Novel* (New York, 1907), 45. (Henris Džeimsas, *Moters portretas*, iš anglų kalbos vertė Auksė Mardosaitė, Vilnius: Vaga, p. 9 – *Vert. past.*)

sudėtingas filosofines pozicijas traktuoti kaip kaliauses*. Tas pats taikytina kitoms pirmaujančioms etikos sampratoms, su kuriomis Streterio suvokimą būtų galima vaisingai palyginti, – visų pirma, klasikinio utilitarizmo dorovei[36].

Pradėję tokį nagrinėjimą, dabar, manyčiau, norėtume įdėmiai pažvelgti į skirtingus Streterio sampratos dėmenis (ir jų atitikmenis palyginamose sampratose), teiraudamiesi, kaip jie tarpusavyje siejasi ir santykiauja, kuo kiekvienas jų grindžiamas ir kaip ginamas. Kaip suvokimo ypatingumas siejasi su stebėjimosi atvirumu, o šiedu – su ištikimybe jausmams kaip suvokimo vedliams. Čia ypatingai svarbu paklausti, kokį vaidmenį suvokimo dorovėje *gali* ir turėtų atlikti taisyklės bei visuotiniai principai ir apskritai koks sisteminis teorinis požiūris į praktiką yra suderinamas su Streterio įžvalgomis. Šitai turime uoliai apsvarstyti, norėdami šią sampratą ginti kaip norminę, ypač viešame mūsų gyvenime. Mano įsivaizdavimu, kantišką ir utilitarinę pozicijas priešpriešindami Streterio požiūriui (ir gimininingoms filosofinėms nuostatoms), geriau suprasime jo paties poziciją ir kuriai iš visų pozicijų atiduodame savo pačių simpatiją.

Šioje vietoje galima pasiūlyti daugybę vaisingų ir įdomių sumanymų. Mums reikia esmingiau ir smulkiau aptarti stilistinę mano argumento dalį, su visu konkretumu gerokai daugiau pasakant apie raiškųjį praktiškąjį ir žmogiškąjį pasirinkimų turinį, susiejant jį su daug daugiau autorių ir daug daugiau skirtingų žanrų bei stilių. Taip pat norėtume pažvelgti į filosofijos autorius kaip į žmones, besirenkančius stilių, teiraudamiesi, kokius etinius įsipareigojimus išreiškia jų pačių literatūriniai pasirinkimai. (Įtariu, kad dažnai sužinosime, jog kai kurių šių pasirinkimų veikale dėstomi argumentai neparemia, o su kai kuriuos netgi sieja įtampa – kai, pavyzdžiui, straipsnis apie esminį suvokiamąjį jausmų vaidmenį parašomas stiliumi, kuriuo, regis, daroma prielaida, kad intelektas yra vienintelė skaitytojo dalis, į kurią verta kreiptis. Nėra akivaizdu, jog šiam neatitikimui nesama svaraus pagrindo, tačiau dėl jo reikėtų kelti nelengvus klausimus.)

Taip pat norėtume atsigręžti į savo gyvenimą, tiek privatų, tiek viešą, ištirti tenai pasireiškiančią racionalumo (asmens ir t. t.) sampratą ir pasiteirauti, kaip visa tai derinasi su tuo, kas mus lig šiol glumino. Tarkim, ypatingai pravartus pratimas būtų perkratyti dabartinę ekonomikos literatūrą racionalumo tema, kurioje esama daug reikšmingų debatų dėl bendramatiškumo, išdėstymo, visuotinumo, ir pažiūrėti, kurie Streterio „pozicijos" dėmenys įtraukiami į šias diskusijas; taip pat pasiteirauti, kokią visuomenės mokslų šaką būtų galima veiksmingai suręsti ant to, ką mums siūlo Streteris. Galima įsivaizduoti daug kitų panašių sumanymų.

Šio negalutinio tyrimo metu mums reikės likti, kiek tik įmanoma įsisąmoninusiais savo pačių metodus ir nutylėtus tikslus, klausiant, kokį vertybinį turinį [tie

* Logikoje „kaliause" arba „kaliausės argumentu" vadinama argumentavimo taktika, kai priešininko argumentas pirmiau pateikiamas iškreipto, menkinamo, žeminamo ar pajuokiamo („kaliausės") pavidalo, o vėliau tuo iškreiptu argumentu remiamasi paneigiant arba atmetant priešininko argumentą. – *Vert. past.*

[36] Dėl kai kurių to palyginimo dėmenų žr. „Įžvalgumą" ir „Platonas apie bendramatiškumą" šioje knygoje.

metodai ir tikslai] savaime išreiškia. Suvokimo pusiausvyra nėra toks pats tikslas, kaip mąstymo pusiausvyra; ji nesivadovauja tais pačiais sprendimais ar nesiremia tomis pačiomis gebomis. Šitai nereiškia, kad etinis tyrimas negali būti objektyvus ar kad bet kuris metodo pasirinkimas yra subjektyvus[37]. Tačiau išties reiškia, jog pačios procedūros persmelktos vertybių, vadinasi, yra sudedamosios dalys to visuminio sumanymo, kurį pačios tvarko; be to, jos pakeičiamos, kaip ir bet kuri kita dalis, siekiant esmingesnio ir platesnio suderinamumo. Taigi privalome [tas procedūras] ištirti kiekviename etape, teiraudamiesi, ar jos sugebančios visiškai teisingai traktuoti viską, ką [į savo akiratį] nori įtraukti mūsų gyvenimo suvokimas.

Suvokimas ir meilė

Vis dėlto šioje vietoje grįžtame prie romano *Ambassadors*. Mat iki šiol mūsų pasakojimas apie Streterio vaizduotę buvęs pernelyg paprastas[38]. Pateikdami ilgesnį pasakojimą apie suvokimo pusiausvyrą, žinoma, atrastume būdus, kuriais pats Jamesas romane mūsų žavėjimąsi Streteriu ima komplikuoti, priverčia mus išvysti, kad gyvenimo suvokimas, tikėtina, galiausiai nesąs pusiausviras – kad tarp to, kaip mato skvarbus rašytojo ir gyvenimo skaitytojo žvilgsnis, ir tarp aistros „žvilgsnio" tvyro įtampa. Apie Streterį galvojome kaip apie žmogų, pasiduodantį jo akivaizdoje atsiveriantiems gyvenimo įspūdžiams, leidžiantį sau būti suviliotam. Dabar taip pat privalome pagalvoti apie jo negebėjimą suprasti, o vėliau ir pripažinti tarp Čado ir Mari de Vionet užsimezgusios lytinės meilės; jo negebėjimą suprasti stiprėjančius Marijos Gostrėj jausmus jam pačiam; jo negebėjimą išsiaiškinti ir pripažinti painius savo paties jausmus Mari de Vionet ir savo pavydą Čadui. Privalome pagalvoti apie jo nuraudimą iš gėdos suvokus, kaip jis slėpęs nuo savęs jųdviejų artumą, „aprengęs tą galimybę migla kaip maža mergaitė galėtų aprengti lėlę" (II.266). Streteris irgi supaprastino gyvenimą, o atsisakydamas jausmų bei gyvensenos, kurių negalėjo sutaikyti su reikalavimu sau pačiam siekti amžino aiškumo ir nesavanaudžio bendro tikslo, jis galiausiai pats sau sutrukdė suvokti esminį dalyką apie tai, kas vyksta aplink jį. („Gražu, – tarė jis panelei Beris, – kaip viską galima supaprastinti, kai nori." Tačiau ši atšovė jam: „Niekis, palyginti su *tavim*, kai esi verčiamas tai daryti." [II.180].) Įgijęs naujų žinių ir susidūręs su Mari de Vionet, šiuo vieninteliu atveju jis neįstengia sukonkretinti savo suvokimo; atsisakęs aistros, jis paverčia ją tik abstraktybe. „Negana to, veikiau atrodė, lyg jis apskritai apie ją negalvotų, lyg galėtų mąstyti tik apie brandžią, pražūtingą, negailestingą aistrą, kurią jį įkūnijanti, ir galimybes, kurias ji atimanti" (II.286). Iš nuostabios spalvingos asmenybės jo akyse ji virstanti į „labai iš-

[37] Žr. „Therapeutic Arguments" anksčiau, išn. 14.

[38] Šiuos romano aspektus išsamiai aptaria Philipas Weinsteinas veikale *Henry James and the Requirements of the Imagination* (Cambridge, Mass., 1971), 121–164.

naudojamą būtybę", „tarnaitę, verkiančią savo jauno vyro". Kaip tolimas stebėtojas, užjaučiantis teisėjas, galų gale savaip jis lieka Vūlito ambasadoriumi, mat aštraus savo žvilgsnio jis nenugręš iš švelnumo, susidūręs su kitų intymumu, o jo dvasia nesušvelnins visuotinio savo reikalavimo siekti teisingumo ir paskelbti nuosprendį. Jis priešinasi ir atsisako leisti plataus raudono velveto juostai komplikuoti jo regėjimą.

Dabar taip pat suprantame, kad ankstesnę pastabą apie Streterio „dvigubą sąmoningumą" galima interpretuoti kitaip. „Jo užsidegime" *esama* keisto „atsainumo" – tai yra jo užsidegime esama atsainumo jausmų atžvilgiu. O jo „abejingume" – jo, kaip suvokėjo, nešališkume, pusiausvyroje, kai pernelyg netraukiama į jokį kraštutinumą, esama tam tikro bemaž vujaristinio „smalsumo", neangažuoto žvilgsnio smalsumo.

Ir šis Streterio netobulumas neklystamai siejamas su jo domėjimusi literatūra: mat mums kaskart parodoma, kad gyvenimo skaitytojo ir rašytojo laikysena tam tikrą regėjimo aiškumą pasiekia, paaukodama tam tikrą jausmų stiprumą; vengia ar netgi niekina pasinėrimą į tamsesnes, keblesnes aistras, „paverčia" jas visas supaprastintu bendru pasakojimu, skaito tik su skaitytojui būdingu susidomėjimu (tai Streteris vadina „patogiu Viktoro Hugo žodynu" [II.7]). Išvyka, kurios metu padaro slegiantį atradimą, iki tos akimirkos Streteriui atrodė kaip atminty įstrigusio Lambinet paveikslo tyrinėjimas: ligi tol jo gyvenimas „vyko paveiksle... ir visą tą laiką nebuvo nėkart peržengęs stačiakampių paauksuotų rėmų" (II.251–252). Net valtyje sėdinčių įsimylėjėlių pora gali būti laikoma „paveikslu" (arba istorija, kadangi paveikslas Streterio požiūriu turįs ryškią pasakojamąją savybę) – kol jis neprivaląs pripažinti, jog tai kaip tik tie individai, kurie jam rūpi ir su kuriais jis turi susidurti savo paties asmeniniame gyvenime, ir kol neprivaląs pripažinti savo paties asmeninių pavydo ir ilgesio jausmų. Tada pasakojimas liaunasi buvęs tiesiog pasakojimu, tada jis virsta grėsme pusiausvyrai.

Čia Jamesas mums primena, kad žiūrėdami į meno kūrinį esame atitrūkę suvokėjai, galintys tyrinėti visus subtiliai suvokiamus dalykus, tačiau išvaduoti (ar atkirsti) nuo audringo asmeninės aistros suvokimo, taip pat išlaisvinti – besimėgaudami pusiau nuspėjamomis [meno kūrinio] staigmenomis – nuo sunkaus sukrečiančio tikrų staigmenų šoko, kuriuo paženklinti mūsų tikri asmeniniai santykiai. Skaityti – tai ruoštis gyvenimui, kuris gyvenamas per vieną žingsnį nuo gyvenimo, gyvenimui, kuris įgauna grakštumo bei aiškumo, atremdamas tam tikras rizikas ir pavojus. Ar tai gerai, ar blogai? Vėliau, sėdėdamas Marijos Gostrėj valgomajame, Streteris mąsto: „Sėdėti ten, kaip šeimininkei anksčiau jau buvo sakęs, – tai valandėlę regėti gyvenimą atsispindint tuščiame alaviniame inde; šitai gyvenimą kažkaip darė turiningesnį ir geresnį, kerėjo ir glostė akį" (II.319)[39]. Menas ne vien suvokia gyvenimą; jis taip pat mus guodžia, laikydamas per atstumą nuo gyvenimo siautėjimo ir savivalės. (Mat

[39] Šią ir kitas ištraukas, kuriose vartojamas žodis „gyvenimas", išsamiai aptaria Joan Bennett, „The Art of Henry James: *The Ambassadors*", *Chicago Review* 9 (1956) 16–26, perspausdinta *Twentieth-Century Interpretations*, 57–65.

net kai [meno] turinys susiduria su siautėjančia aistra, mūsų pačių santykis su ja nėra siautulingas; išties Victoro Hugo žodynas kur kas „patogesnis“ už mūsų pačių meilės, pavydo, baimės ir pykčio žodyną.) Romanistas laikosi nuošalyje nuo kai kurių painių ir sudėtingų žmogiškosios scenos aplinkybių; už tai, kad jam viskas aišku, jis dėkingas tam „gerinančiam“ įsitraukimo nebuvimui. Ir vis dėlto argi šitai nedaro jo, kaip žmogaus, kažkiek netobulo, kažkiek stokojančio žmogiškumo? Ramindama Streterį, kuris nuogąstauja, kad Veimaršas galįs kalbėti apie jį už akių, Marija sako: „Negi tu manai, kad žmonės sugeba šnekėti apie bet ką, sugeba negailestingai nagrinėti? Tokių, kaip tu ir aš, nėra daug“ (I.44). Romanistas yra trečias asmuo; įkandin sekame mes, skaitytojai. Ar išties toks gyvenimas geras ir turiningas?

Ar tokias problemas priskiriame neigiamam paties Streterio nusistatymui ir apgailėtinai jo nuojautai, esą jis pernelyg senas tam, ką suprantąs, ar šie trūkumai veikiau priklauso suvokimo dorovei? Mano manymu, vienas jo apmąstymų yra reikšmingas. Atskleidęs intymų ryšį, jis nepatenkintas, kad šis buvo slepiamas, mezgėsi tarp dviejų žmonių be suvokimo ir aprašymo. „*Toks* šiame etape buvo intymumas – ir po šimts! kuo dar jis galėtų būti, kam nors užsimanius? Jam buvo labai paranku apgailestauti dėl to, kad [intymumas] taip supanašėjo su melu“ (II.266). Streteris suvokia, kad tai, ką pats vadina lytinės meilės „slėpininga tiesa“, dviem požiūriais kertasi su suvokimo dorove. [Meilė] prašosi privatumo, kad kiti kur kitur nukreiptų žvilgsnius, o slapta nori, kad dėmesys būtų atitrauktas nuo visa kita, kas išorėje. Tokiomis akimirkomis mylimieji teregi vienas kitą; [meilė] iš tikrųjų nėra stipri, jeigu jie *gali* įdėmiai stebėti, kas dedasi aplink juos. Tas regėjimas pašalina bendrą dėmesį ir rūpestį – bent jau tą akimirką. Ir šis intymumas yra dalis gyvenimo, kuris reikalauja *nebūti* suvokiančio, liudijančio romanisto akiratyje – bent jau neparodyti visų savo atskirybių. Tačiau žmogui, kuris atsidėjęs suvokimui (romano rašymui), šita būsena atrodo bloga, nes doroviniu požiūriu kliudo subjektui regėti visumą, o kaip objektas prašosi nebūti regima. Be abejonės, šios godos randasi iš Streterio vienišumo. Tačiau jis įsitikinęs, jog vienišumas yra šviesaus suvokimo sąlyga, o intymumo baimė Streterio atveju kartu yra baiminimasis dėl savęs doroviniu požiūriu.

Šitai reikia traktuoti rimtai. Dorovingas suvokimas kliaunasi jausmų jautrumu, tačiau tie jausmai tokie, kaip bičiulio. (Streteris pirmiausia pasiteiravo apie savo bičiulį, į jį „*mandagiai* žvelgdamas“ romanisto žvilgsniu.) Esama pagrindo manyti, jog asmeninės meilės išskirtinumas ir stiprumas iš tikrųjų kliudytų teisingam ir bendram jautrumui, kuriam talkina šie jausmai, kai yra švelnesni. O jeigu jie tam kliudo, jie trukdo suvokėjui prisidėti prie dorovinio mūsų sumanymo, mūsų bendroms pastangoms neleidžia pasiekti suvokimo pusiausvyros. Tačiau pripažinus, kad esama pasaulėvaizdžio, kuris atsiveria aistrai, ir kad šis vaizdas neduotas suvokėjui, parodoma, jog suvokimas savaime yra neužbaigtas. Suvokėjas kaip suvokėjas negali matyti visko; norėdamas aprėpti visumą, jis kartais privalo liautis buvęs tokiu žmogumi, kuriam rūpi visuma. Kaip suvokėjas, doroviniu požiūriu, jis yra žavingas, nuostabus ir visai mielas. Vis dėlto kaip tik ta Streterio ištikimybė, kurią įsimylėjusi Marija (ne tik susižavėjusi, bet įsimylėjusi), ir yra toji priežastis, kodėl jis ne tik negali jos mylėti,

bet ir niekaip negali suprasti ar išvysti jos meilės ar bet kurios kitos meilės. Ji „negali atsispirti" jam, kai jis pasakoja jai apie savo nesutikimo priežastis; šitai yra jų komedija ir tragedija. „Perdėm komiška, perdėm tragiška" (II.327), Marija šitaip atsiliepianti į dorovinę meilės negalimybę. Mat kol mūsų akys atmerktos, esame nuostabūs, mieli ir subtiliai jautrūs, tačiau pasinėrę į pačias stipriausias reakcijas, nutildami, užmerkdami akis, ar tuomet apskritai gebame teirautis apie bičiulius, mąstyti apie bendruomenės gėrį? Ir jeigu negebame, ar esame verti stipresnių jausmų ir ryšių su kitais? Kartą Jamesas rašė apie savo motiną, su pasišventimu stipriai mylėjusią savo vyrą bei šeimą ir negalėjusią „pasiūlyti nieko įžvalgaus"[40]. Ar mylintysis kuo nors geresnis? Be šios gelmės gyvenimas atrodo netobulas, o pats suvokimas – aklas, tačiau savaime jis negali susitvarkyti, pasiekti suvokimo pusiausvyros ar išvysti subtiliai suderintą tobulo gyvenimo vaizdą.

Šitai toliau komplikuoja mūsų mintį apie tai, koks galėtų būti praktinis etinio tyrimo tikslas. Būtų paprasta, jeigu Streterio suvokimo pusiausvyra būtų tiesiog pakirsta, parodyta nesant kilniu žmogaus tikslu. Tačiau romano pabaigoje „perdėm komiškai, perdėm tragiškai" suvokimo pusiausvyrai išreiškiama meilė ir palaikymas. Kaip tik tai Streterį daro rafinuotą ir mielą, netgi tuo atveju, kai tie patys dalykai lemia jo negebėjimą mylėti. Darsyk būtų paprasta, jeigu mums būtų parodyta, kaip Streterio netobulumą būtų galima harmoningai pašalinti kaip nors pripildant meilės. (Būdas, kaip romanistas galėtų išsaugoti intymų asmeninį gyvenimą ir vis dar mūsų visų labui regėti visa.) Mums nepasiūloma nė viena šių dviejų lengvų išeičių. Ir jeigu mūsų gyvenime dar liktų kokia nors perspektyva, kurioje subtilus suvokimas jungiasi su tyla ir užslėptu meilės regėjimu, ji skleistųsi tik sąlygomis, kurios savaime būtų anaiptol ne „pusiausvyra", o nepastovus svyravimas tarp aklumo ir atvirumo, išskirtinumo ir susirūpinimo bendrais dalykais, subtilaus gyvenimo interpretavimo ir pasinėrimo į meilę.

Čia aptinkame dar viena būdą, kaip romano žanras gali prisidėti prie etikos teorijos. Ligi šiol jis (arba šis atskiras romanas) yra parodęs kelią, kaip nuo siaurai kantiškai suprantamo klausimo „kaip žmogui gyventina" pereiti prie platesnio bei turiningesnio supratimo. Dabar jis prašo mus išvysti paties to etinio klausimo ribas. Jis prikišamai rodo etinio sąmoningumo ribas, kad pažintume giluminius etinio gyvenimo dėmenis, kurie, būdami siautulingi arba smarkūs, apskritai išveda mus už etinės nuostatos, už pusiausviro regėjimo ir tobulo teisingumo ieškojimo. Jis gali apimti ar bent parodyti tylą, į kurią jautri paties [romano] proza negali įžengti.

[40] Iš laiško, kurį cituoja L. Edel, *Henry James: The Untried Years* (New York, 1953), 49.

Literatūros teorija ir etikos teorija

Įsivaizdavau literatūros teoriją, kuri rašoma, šnekantis su etikos teorija. Šią partnerystę įsivaizdavau kaip praktinę, mums ieškant gyvenimo vaizdinių, pagal kuriuos galėtume gyventi drauge, ir klausiant, kokios sampratos ir vaizdiniai geriausiai atitinka visą mūsų suvokimo ir įsitikinimų diapazoną, mums artėjant prie „suvokimo pusiausvyros". (O dabar taip pat iškėlėme mintį, kad šis tikslas galėtų būti visai ne pusiausvyra, o dinaminė įtampa tarp dviejų nesutaikomų vizijų.) Įsivaizdavau, kad literatūros teorijos indėlis į šį sumanymą bus kūrybingas ir gana radikalus – kaip matome iš fakto, jog Streterio pasiekimas ir jo tragedija verčia abejoti pačiu šio sumanymo tikslu bei metodais.

Vis dėlto kodėl literatūros teoretikai čia *turėtų* užsiimti etikos teorija? Mat galėtume pripažinti praktinį literatūros lygmenį ir reikalauti, kad šis lygmuo būtų atkurtas teorinėje raštijoje, nežengdami tolesnio čia siūlomo žingsnio. Kodėl literatūrologas negali tiesiog pasakyti, kas prasminga ir naudinga Henry'io Jameso kūryboje, netirdamas ir nedėstydamas Kanto ir Aristotelio, Benthamo ir Rawlso, ir neįtraukdamas jų nuostatų į Jameso romanų aiškinimą? Šis klausimas juo ryškesnis, kadangi visi svarbiausi teoretikai, su kuriais tyliai sieju savo sumanymą, – tarkim, F. R. Leavisas ir Lionelis Trillingas – atrodo, nepriekaištingai sugebėjo šnekėti apie etinį literatūros turinį, etinį literatūros formų išraiškingumą, neįtraukdami dorovės filosofijos.

Atviras ir esmingas etikos teorijos tyrimas mums pirmiausia išaiškins, ką tiksliai literatūros kūriniai siūlo mūsų gyvenimo suvokimui. [Reiškinius] pagauname lygindami, juntame, kas daiktas *yra*, atribodami jį nuo to, kas skirtinga. Jeigu pasirodytų tiesa, kad romanams dėl pačios jų formos yra bendra tam tikra etinė ištikimybė (ypatingumui, dorovinei netikėtumo svarbai), šią bendrą ištikimybę suvoksime, mėgindami suprasti, kokiais pagrindais kai kurie filosofai ją yra atmetę ar jos atsisakę. Koks galingas Jameso suvokimo aiškinimas, juo aiškiau pajuntame, suprasdami, kaip jis priešinasi apsvarstyto sprendimo normoms, kurios vyrauja kone visoje Vakarų etikos tradicijoje. Ir šitai turime daryti, skaitydami filosofus rimtai, o ne remdamiesi jais, kaip esu sakiusi, polemiškai kaip kaliausėmis. Mūsų supratimas padidėja dar kitu požiūriu, kai filosofijoje susiduriame su keliais suvokimo ir literatūrinės įžvalgos bičiuliais, kurių atviras argumentavimas prieš didžiąją vyraujančios tradicijos dalį mums išaiškina Streterio laimėjimo dėmenis. (Čionai skirtingais požiūriais galvoju apie Aristotelį, apie Iris Murdoch, apie Bernardą Williamsą ir taip pat apie Williamą Jamesą[41].) Ir jeigu nūn atidžiau pažvelgsime į Leaviso ir Trillingo pavyzdžius, manding, pamatysime, kad jie nesipriešina šiems teiginiams. Mat Leaviso vėlyvųjų Jameso romanų menkinimas[42], mano įsitikinimu, yra paviršutinis (didžioji jo darbų

[41] Ypač galvoju apie apybraižą „The Moral Philosopher and the Moral Life" iš William James, *Essays on Faith and Morals* (New York, 1962), 184–215.

[42] F. R. Leavis, *The Great Tradition* (London, 1948), 154–172.

dalis tokia nėra) kaip tik *dėl to*, kad jis nesiima apmąstyti šių filosofinių priešingybių ir neperpranta, prieš ką Jamesas buvo nusistatęs ir ką teigė. Platus ir geras Trillingo politinis, etinis ir psichologinis išprusimas, nors parodomas ne taip grakščiai ir elegantiškai, kaip būtų galima, mano manymu, vis dėlto nuosekliai persmelkia labiausiai įsimintinus ir būdingiausius jo rašinius – ne ką mažiau Jamesui skirtus jo rašinius iš *The Liberal Tradition*[43].

Antra vertus, etikos teorija jau vien dėl savo sisteminio ir plataus dalykinio pobūdžio gali prisidėti prie literatūros kūrinio supratimo, keldama klausimus, kuriuos šis kūrinys savaime gali arba negali atvirai kelti, apie etinių požiūrių santykį su kitais klausimais, dėl kurių turime apsispręsti: su klausimais apie visuomenės sąrangą, apie ekonominį paskirstymą, apie asmenybę bei asmens tapatybę. Mano įsivaizduojamas dialogas, pavyzdžiui, skatins mus teirautis, kokios politinės sąrangos yra suderinamos su dorovine Streterio norma, ar pasirinkdami tą normą turėsime atsisakyti kai kurių arba net visų demokratijos tradicijų. Jamesą suprasime geriau, jeigu galėsime atsakyti į šį klausimą. Ir atsakymas rasis ne tik giliau apmąstant tokius romanus, kaip *The Ambassadors* ir *The Princess Casamassima*, bet taip pat bendriau apmąstant ryšius tarp asmeninio racionalumo sampratos ir politinės sampratos.

Tai kelios priežastys, kodėl literatūros teorijai reikia etikos teorijos. (Ir šis glaudus ryšys su teorija, mums pageidaujant, būtų vienas būdų literatūros teorijai atskirti nuo geros kritikos, kuriai literatūros teorija turėtų visada likti beveik neatskiriamai artima.) Galima pateikti panašų ir vienodai stiprų kitos pusės argumentą. Šioje vietoje jau pagrįstai aišku, koks tai argumentas: literatūros teorija gali patobulinti etikos teorijos savipratą, suvesdama į akistatą su savita įvairių žmogaus etinio gyvenimo aspektų samprata ar sampratomis, įgyvendinamomis taip, kaip labiausiai tinka [tiems aspektams] išreikšti. Jaudindama ir įtraukdama savo skaitytojų širdis ir mintis, didi literatūra jau yra įtvirtinusi savo teisę būti traktuojama rimtai, mums nagrinėjant alternatyvias sampratas.

Etikos teoretikas šias alternatyvas galėtų apibūdinti ir ištirti; kartais jis taip ir padaro. Tačiau dažna pasekmė – tam tikra kritika, kuri tiesiog kasinėja kūrinį, ieškodama grupės teiginių, o ne, kaip pavadinčiau pati, tyrimas to, ką išreiškia ir „teigia" patys sakiniai, patys įvaizdžiai, kadencijos ir pauzės, patys tradiciniai žanrai ir pasakojamumas. Sunku tikėtis, kad šio visapusiškesnio etinio uždavinio galėtų imtis kas nors, nepratęs atkreipti dėmesį į šiuos dalykus.

Tačiau kodėl mums turėtų *rūpėti* aprašyti etikos teorijos alternatyvas? Tarkim, etikos teorijoje (arba greta etikos teorijos) esama tam tikros užduoties, kurią atlikti geriausiai pasiruošę literatūros žmonės: kodėl kas nors norėtų imtis tos užduoties, o ne kurios nors kitos iš daugybės įdomių užduočių, kurias literatūros teorija galėtų atlikti ir išties atlieka? Jeigu dorovės filosofai (arba politikos teoretikai, arba ekonomistai) patys kalti dėl jiems kylančių sunkumų, kodėl turėtume už juos laiduoti? Čia

[43] Lionel Trilling, *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society* (New York, 1950), ypač apybraižos „*The Princess Casamassima*", „Manners, Morals, and the Novel" ir „The Meaning of a Literary Idea".

grįžtu prie savo minties apie praktinius etinio tyrimo tikslus pasiekti savipratą ir bendruomeninę darną. Šie tikslai – reikšmingi. Mes visi esame ne tik profesionalai, bet ir žmonės, mėginantys gyventi gerai. Ne tik paprasti žmonės, bet taip pat kokio nors miesto, kokios nors šalies, visų pirma, žmonių pasaulio, kur darna ir supratimas esti be galo svarbūs, gyventojai. Be abejonės, šiuos tikslus nesuskaitomais būdais galime skleisti savo neprofesiniame gyvenime: augindami vaikus, įsitraukdami į kokią nors politinę veiklą, dosniai naudodami savo lėšas, matydami, šnekėdamiesi ir jausdami. Ir vis dėlto jei žmogus užsiima profesine veikla, kuri yra arba tampa svarbi pagrindiniams žmogaus gyvenimo tikslams, – kokia tai įkvepianti veikla ir koks stiprus tas įsipareigojimas, kurį, manyčiau, ji užkraunanti!

Privatų ir viešą mūsų kultūros gyvenimą iš visų pusių formuoja kiti intelektiniai dalykai, aiškindami mums, kaip įsivaizduoti save, kaip apie save galvoti. Ekonomikos teorija nukala žmogaus racionalumo teorijas, kurios valdo viešosios politikos sprendimus dėl maisto paskirstymo, dėl visuomeninės gerovės. Teisės teoretikai ir teisininkai stengiasi suprasti pagrindines teises (pavyzdžiui, teisę į privatumą), o kartu ir jų vaidmenį gyvenime. Psichologija ir antropologija aprašo, kaip funkcionuoja mūsų jausmai, kaip patiriame lytį, kaip sąveikaujame bendruomenėje. Dorovės filosofija mėgina spręsti ginčus dėl sveikatos apsaugos, abortų, pagrindinių laisvių. Literatūros teorija šiuose ginčuose pernelyg ilgai tylėjo. Ir vis dėlto ji turi atlikti savitą išraiškingą vaidmenį, kurio pirma dalis galėtų būti Streterio sąmoningumo priešpriešinimas vyraujantiems politiniams ir ekonominiams racionalumo modeliams. Tylėti šiais klausimais, vadinasi, savotiškai kapituliuoti. Jeigu šios alternatyvos nebus išryškintos ir aprašytos, mus ir toliau be perstogės valdys racionalumo sampratos, iš pažiūros varganos palyginti su tomis, kurias gerai pažįstame iš pamėgtų romanų ir kurios mums rūpi. Blogiau yra tai, kad dauguma žmonių nesuvoks [daugybės] sampratų, vadinasi, iš tikrųjų ir neturės pasirinkimo. Alkani bus valgydinami (arba nevalgydinami), remiantis asmens idėja; pacientai gydomi, įstatymai ir politiniai potvarkiai leidžiami – visa tai bus daroma, remiantis kokia nors žmogaus asmeniškumo bei racionalumo samprata ar sampratomis. Jeigu nepajudinsime nė piršto kažkam darant šiuos pasirinkimus, jie bus daromi, kaip numatyta, ir be mūsų.

Siūlau iš pažiūros nedėkingą uždavinį. Ar apskritai esama kokio nors pagrindo tarti, jog sąlytis su Lamberu Streteriu pakeis įsisenėjusias (racionalumo, vertės) sampratas, įsigalėjusias ekonomikos teorijoje bei viešojoje politikoje ir nūnai reguliuojančias kasdienį mūsų gyvenimą, arba jog šiose sampratose apskritai kada nors bus skiriama bent kiek dėmesio Henry'ui Jamesui ir panašiems autoriams? Ar galima pasiekti kokį nors praktinį tikslą, subtiliai tiksliai rašant apie knygas, kurių dauguma žmonių, dalyvaujančių viešajame gyvenime, šiaip ar taip, neskaito? Tie mūsų, kurie esame amerikiečiai, dar galėtume pasiteirauti: ar *apskritai* koks nors rašinys, toks kaip Streterio, jautrus, švelnus ir atsidavęs suvokimui, gali turėti įtakos mūsų amerikinei kultūrai, apie kurią kartais turime svaraus pagrindo galvoti (kaip Streteris apie ponią Niusam), jog ji „*nebus* paliesta", jog blogiausiu atveju tegali kilti klausimas, kaip į kitą vietą perkelti tą, tarsi dideliausias mėlynas ledkalnis vėsioje mėlynoje šiaurės jūroje, priešais mus riogsančią „visą dorovinę ir intelektinę būtį ar luitą", kur utilitarizmas

keistai jungiasi su religiniu moralizmu. (Žinoma, to paties galima teirautis ir apie praktinę pačios etinės teorijos vertę, kurią „paliesti“ siūlome bendradarbiaujant su ja pačia – nors šaltokas teorijos prisilietimas galbūt ne taip greitai bus palaikytas grėsmingu puolimu.)

Na, nepamėginę nesužinosime. Kai kuriuos pagrindinius pasirinkimus, kurie veikia mūsų gyvenimą – sakykim, Aukščiausiojo teismo nuosprendžius, išties lemia vienas ar du sudėtingi mąstymo procesai, vykstantys vieno ar dviejų skaitančių, galvojančių, jaučiančių žmonių psichikose. Visai įmanoma, kad iškalbingas literatūros kūrinys (tarkim, skirtas Jameso požiūriui į dorovinę privatumo vertę) galėtų pakeisti to mąstymo eigą. Ar tokius dalykus žinome neišbandę? Apie literatūrinės vaizduotės uždavinį, akis į akį susidūrus su visuomeniniu nesupratingumu ir bendru suvokimo neįgalumu, Jamesas kartą rašė:

> *sukurti* liudijimą, net jeigu juo nebus mėgaujamasi niekaip kitaip: vienu žodžiu, įsivaizduoti garbingą, įgyvendinamą atvejį. Ar galimas dar geresnis pavyzdys, kaip kilniai, naudingai, viešai ir, tarytum, pilietiškai pasinaudoti vaizduote?[44]

Su tokia meile galėtume siekti ateities. (Nors vis labiau suglumdami dėl tos meilės prigimties, jos santykio su kitomis meilėmis, su pačiu gyvenimu.) Paprastame Jameso antkapyje Keimbridžo kapinėse, ant atviros šviesios kalvos (kur visą rytą galima sėdėti ir ramiai skaityti saulės atokaitoje, girdint neaiškius vaikų balsus, ataidinčius iš žemiau stovinčios mokyklos) įrašyta: „Henry'is Jamesas, romanistas, dviejų šalių pilietis, savo kartos aiškintojas abipus jūros“. Taigi – kaip pastebi Streteris – štai ir mes[45].

Baigiamoji pastaba

Ši apybraiža buvo parašyta tomui, kuriame tyrinėjama *Literatūros teorijos ateitis* (angl. *The Future of Literary Theory*). Skirtingai nuo kitų apybraižų, čia mėginama parodyti ne tik, kodėl filosofijai reikalinga literatūra, bet taip pat kodėl literatūrai reikalinga dorovės filosofija. Argumentuojama, kad dabartinei teorinei raštijai apie literatūrą, nors ir nepamirštant kitų problemų, taip pat turėtų rūpėti, kaip literatūros kūriniai turėtų nagrinėti skaitytojui kylančius klausimus apie tai, kaip žmogui gyventina. Atsižvelgiant į atvirai nurodytą bei paaiškintą pradinį tokio literatūrinio-

[44] James, *The Art of the Novel*, 223–224.

[45] Šis pranešimas pirmą kartą perskaitytas 1987 metais Šv. Klaros universitete surengtoje konferencijoje „Dorybė ir veikimas“. Esu dėkinga Davidui Fisheriui už ta proga išdėstytus įkvepiančius komentarus. Taip pat esu dėkinga Pauliui Seabrightui ir Amartya Senui, kurių klausimai ir komentarai skatino daug ką peržiūrėti, bei klausytojams Oksfordo, Jorko, Jeilio, Londono, Harvardo universitetuose ir Rodo salos humanitariniame forume.

filosofinio tyrimo tašką ir dialektinį metodą, tvirtinama, jog šiam įsivaizduojamam sumanymui reikalingos ne tik tos filosofijos formos, kurios simpatizuoja romanuose puoselėjamam suvokimui, bet ir tos, kurios tvirtai pagrindžia skirtingą požiūrį į dorą gyvenseną – visų pirma, kantizmas ir utilitarizmas. Šiame straipsnyje, kaip daugeliu atžvilgių patrauklus, atskleidžiamas Streterio požiūris į gyvenimą, tačiau podraug argumentuojama, kad norint suprasti savo pačių santykį su tuo požiūriu – net norint suprasti tą požiūrį iki galo – mums reikia jį palyginti su alternatyviomis sampratomis. Antra vertus, besivaržančių sampratų šalininkai, jeigu tik prisiima šį įsipareigojimą gvildenti pagrindines alternatyvas, turėtų sutikti, jog norint užbaigti bendrą savo pačių sumanymą, jiems reikės tekstų, panašių į šį romaną.

Šioje apybraižoje aiškiai parodomas sunkumas, kuris kyla siekiant apibūdinti bendrąjį sumanymą taip, kad iš pačių pradžių nebūtų atmesti pagrindiniai kandidatai. Mano projektui iškylantys sunkumai, taip pat mano atsiliepimas į juos aptariami „Įvade".

Apybraižoje, apsistojant ties šiuo konkrečiu romanu, romanisto laikysena susiejama su aistringos erotinės meilės atmetimu. Jameso atveju šią schemą komplikuoja romano *The Golden Bowl* aiškinimai „Netobuluose krištoluose" ir „Subtiliai žinoti", o pats klausimas nuodugniau aptariamas „Įvade" ir „Stirforto rankoje".

7

Suvokimas ir revoliucija: *The Princess Casamassima* ir politinė vaizduotė

I

> – Ji man sakė, kad pasikeitei – nebesilaikai tos pačios nuomonės.
> – Tos pačios nuomonės?
> – Dėl visuomeninės santvarkos. Nebetrokšti, kad būtų žudomi turtingieji.
> – Niekada netroškau nieko panašaus! – pasipiktinęs šūktelėjo Hiacintas.
> – Na, jei pasikeitei, gali neslėpti, – pareiškė bičiulis padrąsinamu tonu. – Labai gerai, kad kai kurie žmonės yra turtingi. Nebūtų teisinga, jeigu visi skurstų.
> – Būtų maloniau, jei visi galėtų būti turtingi, – ramesniu balsu patikslino Hiacintas.
> – Taip, bet ne vogdami ir šaudydami.
> – Ne, ne vogdami ir šaudydami. Niekada to netroškau.
> – Ak, ji neabejotinai klydo. Užtai šiandien tu manai, kad privalome būti kantrūs? – tęsė Princas, lyg tikėdamasis, jog Hiacintas sutiks šį vertingą įsitikinimą priskirti jam. – Toks ir mano požiūris.
> – Ak taip, privalome būti kantrūs, – tarė jo draugas, tą pat akimirką tamsoje šyptelėdamas pats sau. (II.319)

Vos prieš keletą mėnesių Hiacintas Robinsonas į darbininkų revoliuciją ir šios projektuojamą utopinę ateitį žvelgė kaip į tikslus, traktuotinus su aistringu optimizmu ir įnirtingu troškimu priešintis. Nūn aptinkame jį bent žodžiu sutariant su vienu nesupratingesnių ir dekadentiškesnių aristokratijos narių: apie pažangą kalbant ramiu balsu, kuriame negirdime kraujo akcentavimo, pritariant kantrumui ir švelnumui politinių permainų atžvilgiu, net kai tai (komiškai ir tragiškai) sutampa su nerealiausiais išnaudotojo norais. Šį neatitikimą patamsyje ironiškai pripažįsta jo šypsena. Kas nutiko? Ir kas per dalykas yra, kada nors galėtų būti toji kantrumo politika, grindžiama, atrodytų, švelnumu žmogaus gyvenimui, meile grožiui, suderintu atskirų daiktų ir žmonių suvokimu, jautria ir atsakinga jausmų veikla?

Kai tą ilgą 1970-ųjų vasarą pirmąsyk išvydau Hilary Putnamą, jis stovėjo ant pakylos Zajone, Ilinojuje, begalinio švelnumo balsu reikalaudamas darbininkų revoliucijos, ramiai sutikdamas su nekaltų ir kaltų žudymu. Daug kam atrodė, jog neatidėliotini žmogiškieji poreikiai tą vasarą visiškai nepaliko vietos kantrybei, o gyvenimas,

pritvinkęs smurtingo karo bjaurasties ir niekšiškumo, regis, kaskart pasmerkdavo liberalus, delsiančius duoti atsaką, geriausiu atveju už naivumą, blogiausiu – už bendrininkavimą su blogiu. Tąsyk kažkur toli vykstant apvalomosioms kovoms kažkas priešais save taip pat regėjo tviskantį marksistinės „Laisvės karalystės" vaizdinį, visų šios žemės nusikaltimų prieš žmogaus orumą, kurie niekada nebuvo padaryti, atitaisymą, naują pasaulį, kuriame visi iki vieno, išlaisvinti iš klasinių varžtų ir nusavinamo darbo, stojus taikai bei atsiradus laisvalaikiui pasieks visišką savo žmogiškumą. Ir šis vaizdinys, nuaidintis per visą Putnamo kalbą, tapo dalimi reikalavimo griebtis jėgos, projektuojamą karą paverčiančios šventu, o vangumą – nuodėme. Vėliau tą pačią naktį Zajone žiūrėjome filmą *The Battle of Algiers*, kuriame vaizduojamas gailestingasis žudymas, kraugeriškas karalystės troškimas.

Tąkart stebėjausi, kaip stebiuosi ir dabar, kaip tuo laikotarpiu savo politikoje Putnamas gretino švelnumą ir prievartą, meilingą konkrečių žmonių gyvenimo suvokimą ir abstraktaus žudymo skatinimą. Atrodo, vienu požiūriu šie dėmenys plaukia vieni iš kitų: mat jautrus atsakas į kančią anuomet, regis, reikalavo ūmaus ir radikalaus sprendimo. Tačiau kitu požiūriu jie regimai ir gana akivaizdžiai rodė į skirtingas politines kryptis. Dauguma žmonių, kurie darė tokius revoliucinius pareiškimus, atsisakė švelnumo ir jų šnekos atitinkamai pasižymėjo nuoseklesniu tonu. Pagaliau kokia buvo ir kokia yra švelnios suvokiančios širdies vieta politiniame gyvenime? Argi tokio žmogaus, kaip Hiacintas Robinsonas, juslumas nėra tik kliuvinys, kai reikia padėti?

Marksistinę utopinę politiką, kuriai anksčiau pritarė, pastaraisiais metais Hilary'is Putnamas kritikavo, apibūdindamas ją kaip „politiką, kuri neapykantą jungia su perdėtu optimizmu"[1]. Taip pat jis rašė, kad „svarbiausia *ilgalaikė* filosofinė problema, kuri apskritai iškyla žmonėms, – tai klausimas, kaip tikėti pažanga, netikint utopija"[2]. Kaip Hiacintas Robinsonas jis tvirtino, jog bet kuri perspektyvi pažangos samprata privalanti reikalauti kultūros tęstinumo ir atsargaus kantraus konservatyvizmo visuomeninių tradicijų, taip pat meno kūrinių, per kuriuos žmonės išreiškia ir atpažįsta save, atžvilgiu. Vėlei kaip Hiacintas jis šnekėjo apie meno kūrinius kaip apie esminius įžvalgos bei nušvitimo šaltinius, kuriuos iš žmonių visuomenių galima atimti tik paveržiant iš mūsų pagrindinį dorovinio gyvenimo dėmenį[3]. Jis taip pat aprašė „politinės laikysenos pavyzdį", apimantį tris dėmenis: „*socializmą* kaip pagrindinį ūkio principą; *liberalizmą* kaip pagrindinį politikos principą; *konservatizmą* kaip pagrindinį kultūros principą"[4] – kiekvieno šių dėmenų atgarsių, kaip pamatysime, aptiksime paties Hiacinto apmąstymuose. Taigi, norėdama pagerbti šį nepaprastą filosofą ir nuostabų bičiulį, kurio užuojauta kenčiančiai žmonijai visada buvusi giliausia jo mąstymo ir veiklos versmė, nusprendžiau imtis vieno romano, kuriame Henry'is Jamesas, tas darnaus atskirybių įsisąmoninimo apaštalas, klausinėja apie santykį tarp

[1] Hilary Putnam, „A Note on Progress", *Erkenntnis* 11 (1977), 1–4, p. 1.

[2] Ten pat.

[3] Putnam, „Literature, Science, and Reflection" iš jo *Meaning and the Moral Sciences* (London, 1979), 83–96; taip pat „A Note", 3–4.

[4] Putnam, „A Note", 4.

idealo ir savo paties užuojautos kenčiančiai žmonijai. Taigi imuosi *The Princess Casamassima*, teiraudamasi, kokia pažangos idėja čia keliama ir kokį vaidmenį čia atlieka suvokianti vaizduotė, kokio santykio čia esama tarp Hiacinto pažiūrų į kultūrą ir tikėjimo kantrumu, tarp jo asmens, „kuris nieko nepradangina", ir jo negebėjimo likti ištikimam revoliucingo socializmo optimizmui. Visų pirma, keliu tragišką ir komišką romano klausimą: kaip būti išties užjaučiančiu žmogumi ir arba žudyti tautos priešus, arba galiausiai jų nežudyti?

II

Mano sumanymui priešinasi du susiję šaltiniai. Mat savo veikale *Politics and the Novel* Irvingas Howe'as yra teigęs, jog po romaną *The Princess Casamassima* negalima raustis, kaip aš pageidaujanti, ieškant politinės minties, kadangi čia politinės minties atžvilgiu iš tikrųjų parodomas visiškas Henry'io Jameso abejingumas ir neįgalumas[5]. Howe'as daro prielaidą, jog tam tikras polinkis į abstraktumą ir bendrų pareiškimų pomėgis esti skiriamoji tikro politinio mąstytojo žymė, negana to, jog tinkamiausias politinės minties objektas – „kolektyvinė veiksena": veikimo būdas, kurio negalima tapatinti su atskirų žmonių veiksmais ir potroškiais arba deramai pagal juos traktuoti. Tada jis pastebi, kad Jameso romane esama „bjaurėjimosi" apibendrinimu, kuris prilygsta „stipriam nepasitikėjimui, tiesą sakant, profesijos atsisakymui". Esama to, ką Howe'as vadina „išlavintu abstraktaus mąstymo nepatyrimu". Ir galiausiai, romanisto dėmesiui išties visiškai nukrypstant į atskirų žmonių poelgius bei kančias, nesama jokios nuovokos apie „platesnį politikos vaizdą kaip kolektyvinę veikseną"[6]. Tam tikru požiūriu toks romano apibūdinimas atrodo gana tikslus. Bet mūsų politinis domėjimasis Jamesu dar gali teikti vilties pagalvojus, kad galbūt šis abstraktumo ir bendrumo atsisakymas Jameso mąstyme galėtų kilti iš gilesnio šaltinio negu romanisto darbo įpročiai; kad negebėjimas suprasti kolektyvinį, o ne asmeninį įvykių pjūvį galėtų kilti iš gilaus suvokimo, kurio iš tikrųjų reikalaujanti dorovė, ir kad polinkis apibendrinti (sutinkamas romane, kaip matysime, ne vieno veikėjo socialisto šnekose) šiuo požiūriu galėtų atrodyti kaip dorovinis ir taip pat politinis trūkumas; kad (kaip esu argumentavusi kitur) Jamesą geriausia traktuoti ne taip, kaip traktuoja Howe'as, tarytum jis būtų profesionalus romanistas, dorovinę savo viziją išreiškiantis šiuo žanru (įskaitant visus jo ribotumus), nes toks jo darbas, o kaip mąstytoją apie visuomeninį žmogaus gyvenimą, kurio mąstymui apie gyvenimą romanas tampa būtina forma ir tinkama išraiška.

[5] Irving Howe, *Politics and the Novel* (New York, 1957). Skyrius apie Jamesą perspausdintas knygoje *Henry James: A Collection of Critical Essays*, ed. L. Edel (Englewood Cliffs, N.J., 1963), 156–171. Puslapių numeriai nurodomi pagal šį leidimą.

[6] Howe, 165–167.

Pats Putnamas Henry'io Jameso atžvilgiu irgi išsakė dvejonių, kurios, nors susijusios su Howe'u, vis dėlto yra labiau pagrįstos ir atsargiau išreikštos[7]. Skirtingai negu Howe'as, Putmanas pripažįsta, kad Jameso požiūriui į dorovę iš esmės priklauso įsitikinimas, jog atskirybių suvokimas tam tikru požiūriu yra pirmesnis už bendras dorovines taisykles ir principus, kad šiuo požiūriu suderintas šių romanų neabstraktumas deramai išreiškiantis tai, kas buvo svarbu Jameso sampratai, koks turėtų būti žmogaus gyvenimas. Tačiau Putnamas išreiškia abejonių dėl šios idėjos vertės kaip pavyzdžio – net asmeniniam gyvenimui. Jis priekaištauja, kad ši suvokimo dorovė, kuri podraug yra rūpestingo dėmesio atskirybėms dorovė, grėsmingai stokoja bendromis taisyklėmis grindžiamo kietumo. Žmogus, svarstantis taip, kaip rekomenduoja Jamesas, galėtų pernelyg nepaisyti privalomų įsipareigojimų, daryti pernelyg daug išlygų. Ne kartą esu mėginusi atsiliepti į šį priekaištą, kiek jis siejasi su asmenine dorove, ir kruopščiai išdėstyti dialogą tarp taisyklių ir suvokimo, kurį išties aptinkame Jameso dorovėje[8]. Bet net jeigu galime ginti Jamesą tame kontekste, vis dar galėtume manyti, kad priekaištas turįs kažkiek pagrindo politiniame gyvenime, kur net dorovės mąstytojai, palaikantys asmeninių pasirinkimų atskirumo doktriną, kartais tvirtina, jog reikia vadovautis tvirtomis ir bendromis taisyklėmis[9]. Savo paties politinio domėjimosi menu ir literatūra (bei giminingu nauju pažangos modeliu, kuris konservatyvus kultūros atžvilgiu) Putnamas nesiejo su šia Jameso plėtojamos dorovės sampratos kritika. Tačiau antiutopinio Putnamo rašinio „Note on Progress", tokio akivaizdžiai artimo Hiacinto Robinsono minčiai, ir rašinio „Taking Rules Seriously", tokio skeptiško Jameso herojų – vyrų ir moterų – atžvilgiu, sugretinimas verčia *mus* teirautis apie dorovinį ir šiuo atveju politinį džeimsiškos sampratos perspektyvumą.

Akivaizdu, jog pats Jamesas savo dorovinį idealą buvo pasirengęs ginti kaip deramą tiek viešai, tiek privačiai sričiai. Jis pakartotinai šneka apie autoriaus užduotį kaip ne tik dorovinę, bet ir politinę. Ir kartą apie autoriaus darbą, kuriant tam tikro pobūdžio herojus bei herojes, jis pasako:

> *sukurti* liudijimą, net jeigu juo nebus mėgaujamasi niekaip kitaip: vienu žodžiu, įsivaizduoti garbingą, įgyvendinamą atvejį. Ar galimas dar geresnis pavyzdys, kaip kilniai, naudingai, viešai ir, tarytum, pilietiškai pasinaudoti vaizduote – geba, kuriai dėl galimo puikaus jos pritaikymo dorovės labui mano pagarba auga sulig kiekviena valanda[10].

Taigi skaitydami *The Princess Casamassima*, atviriausią iš daugybės Jameso veikalų visuomeninėmis ir politinėmis temomis, kertiniu savo uždaviniu laikome pasi-

[7] Putnam, „Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum, *New Literary History* 15 (1983), 193–200; straipsnyje atsiliepiama į „Netobulus krištolus".

[8] „Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam", *NLH* 15 (1983) 201–208, „Įžvalgumas" ir „Subtiliai žinoti". Svarbiausios mintys iš šio atsakymo šioje knygoje keliamos „Įvade" ir „Netobulų krištolų" baigiamojoje pastaboje.

[9] Žr. „Įžvalgumą" šioje knygoje.

[10] H. James, Preface to „The Lesson of the Master" iš James, *The Art of the Novel* (New York, 1907), 222–223. Taip pat žr. šios ištraukos aptarimą „Subtiliai žinoti" šioje knygoje.

teirauti, kaip džeimsiškas veikėjas (Howe'ui leidus) išreiškia politinę mintį ir taip pat (Putnamui leidus), kaip galėtume apginti šios minties vertingumą tikrame politiniame gyvenime.

III

Šis romanas mums atskleidžia tam tikro pobūdžio sąmonę, kartu reikalaudamas, kad ir mes, kaip skaitytojai, turėtume kaip tik tokią veikliai atsiliepiančią sąmonę. Painiais sakiniais ir pastraipomis kuriamas tokios psichikos liudijimas ir mes patys, eidami sudėtingais tų sakinių ir pastraipų vingiais, esame kviečiami būti tokie pat sudėtingi. Šis romano aspektas stipriai pabrėžiamas tiek kūrinio sandaroje, tiek nuostabioje „Pratarmėje", viename plačiausių ir pagrįstai įžymiausių Jameso aiškinimų, koks yra tam tikro herojaus vaidmuo jo paties puoselėjamoje romanisto paskirties sampratoje. Hiacintas Robinsonas – tai žmogus, „kuris nieko nepradangina" (I.169)[11]. Jamesas, kaip pats pasakoja „Pratarmėje", [Hiacintą] apdovanojo subtiliu jautriu protu, galia ryškiai pajausti visa, kas jam nutinka, trumpai tariant, „galia subtiliai žinoti ir dosniai atsakyti" (I.viii). Skirtingai nuo „šiurkščiųjų ir aklųjų" (viii), kuriems tai, kas nutinka, nėra itin prasminga, Robinsonas priklausys būriui tų, kurie yra „nuoširdžiausiai besistebintys... iš tikrųjų juslūs" (viii). Nors Jamesas pabrėžia, jog romanisto darbo „esmių esmė" (ix) – „įkrėsti proto", vis dėlto protą jis supranta ne kaip viso labo intelektinę energiją, o kaip gebėjimą suvokti ir taip pat pajausti praktinį kiekvieno atskiro įvykio, asmens ir suglumimo reikšmingumą. Tiesą sakant, tokių veikėjų gyvenime skyrimas tarp atsiliepimo ir veikimo nėra griežtas, kadangi didelė dalis to, ką jie doroviniu, reikšminiu ir vertybiniu požiūriu *veikia*, yra deramas atsakas į tai, ką mato. „Taigi jų – ką tik minėtų žmonių – „veikimą" pirmučiausiai suprantu kaip jų jautimą, jų jautimą – kaip jų veikimą" (I.xi) – baigia Jamesas. Ir politinė romano scena mums iš esmės bus atverta per „sąmonę (jaudinamos ir jaudinančios esybės požiūriu), priverstą subtiliai sustiprėti ir smarkiai prasiplėsti" (xii), sąmonę, kurios dauguma deramiausių poelgių ir yra toks jautimas bei suvokimas. Aiškiai pasakoma, jog tai nėra tik pravarti priemonė perteikti skaitytojui įvairiopą įvykių prasmę; tai priemonė, turinti savitą dorovinį lygmenį, kuriuo mus pasiekia „daikto vertė ir grožis" (xiii); Hiacintu Robinsonu galime kliautis ne tik kaip pasakotoju, bet kažkuriuo požiūriu ir kaip subtiliu doroviniu vertintoju ir vadovu.

[11] Visi romano puslapiai nurodomi pagal *The Novels and Tales of Henry James: New York Edition* (New York, 1907–1909). Šio leidinio 5 ir 6 tomus sudaro *The Princess Casamassima*, I ir II tomai. *The Princess Casamassima* „Pratarmės" puslapių numeriai bus nurodomi pagal šį leidimą, o ne pagal *The Art of the Novel*.

[12] „Subtiliai žinoti" šioje knygoje.

Apie doroviną Jameso idealą ir jo svarbą Jameso tvirtinimui, esą autoriaus ir skaitytojo veikla esti pavyzdingas dorovinis elgesys, esu rašiusi kur kitur[12]. Prie kai kurių pavienių dorovinės Hiacinto vaizduotės ypatybių sugrįšiu vėliau. Tačiau norėdami Jameso herojus traktuoti rimtai kaip politinio, taip pat dorovinio gyvenimo pavyzdžius, aišku, privalome susiremti su ne vienu kebliu klausimu. Pirma, mūsų klaus, kokia politine samprata ši dorovinė norma remiasi. Jeigu žmonėms geriausia „subtiliai žinoti ir dosniai atsakyti", ar tai reiškia, kad politinė santvarka būsianti kokia nors aristokratija ar oligarchija? (O jeigu tai ir reiškia, ar negalėtų šitai tapti skeptiškumo pačios dorovinės normos atžvilgiu pagrindu?) Šis klausimas neakivaizdžiai keliamas daugelyje Jameso romanų, kuriuose susitelkiama į gyvą žmonių, kurie netyčiom yra dar ir laisvalaikio turintys džentelmenai bei damos, juslumą leidžiant suprasti, jog dorovinio gyvenimo esmė slypinti tokiame bendravime, kuris gali vykti namų vakarėlyje. *The Princess Casamassima* parodo, kad Jamesas nesišalina šio klausimo, veikiau nerimastingai jį pasitinka.

Toliau nuo politinės santvarkos klausimo turėsime pereiti prie politinės vaizduotės bei prie Putnamo ir Howe'o keliamo klausimo. Naudojant politinę terminiją, ar visas šis kankinamas jautimas ir subtilus suvokimas nėra per daug sudėtingas bei vingrus ir kartu ar pernelyg nestokoja taisyklėmis grindžiamo kietumo? Argi, klausiant apie visuomeninį pasirinkimą, mums nereikia ko nors tiesesnio, griežtesnio, tiesmukesnio, bendresnio? Vėlgi tai toks klausimas, kurio Jamesas jokiu būdu nesišalina[13] ir priešais mus išrikiuoja daugybę įdomių politinių veikėjų, leisdamas įvertinti kontrastuojančius jų ir Hiacinto įsivaizdavimus. Juos apsvarstydami taip pat turėsime apsvarstyti, kokią reikšmę turi Hiacinto atsidavimas menui ir kultūros perimamumui, mat šis prisirišimas vaizduojamas kaip esminis dorovinių jo pažiūrų dėmuo, neatskiriamai susijęs su Hiacinto regėsena ir jausena. Ir akivaizdu, kad [šis atsidavimas] turi keblių politinių pasekmių. Taigi, ar pageidaujame politinių veikėjų, kuriems būdingas toks prisirišimas?

Pagaliau negalime išvengti sunkiausiai išsprendžiamo klausimo, kuris užgriūna mus ir itin trikdo nuo pat tos akimirkos, kai išgirstame [Hiacinto] vardą: argi toks veikėjas šiam pasauliui iš tikrųjų nėra pernelyg švelnus? Per malonus, per mažas, pernelyg panašus į gėlę, pernelyg natūraliai nesugebantis panaudoti jėgos ir šiurkščiai atsikirsti, dalyvauti politiniame gyvenime, kuris beveik visą laiką atrodo ne kitoks kaip tik šiurkštus ir prievartingas? Argi toks veikėjas, švelniai besirūpinantis atskirybėmis, nėra žmogus, kuris tai tamsiai ir sugadintai aplinkai yra netinkamas ir net vertas patyčių? Gležnumas, kuris asmeniniame gyvenime ar romanisto darbe gali būti brangenybė, politikoje atrodo pragaištingas. Toks žmogus niekam negali nuveikti nieko gero; jis tegali būti sužlugdytas arba palenktas engėjo valiai. Jamesas mums neleis nesusiremti su šiuo klausimu. Vien iš vardų žinome, kad Hiacintas yra gležnas augalas, skirtas įtvirtintai Polio Munimento citadelei. Taigi ar tik nebūsianti suvokimo politika silpna bei kvaila?

[13] Plg. įsivaizduojamo pašnekovo klausimą iš „The Lesson of the Master" pratarmės: „Kur po galais, arti ar toli šiuo paros metu" Jamesas pagavo tokio „mailiaus"? (*Art of the Novel*, p. 221).

IV

Jeigu dorovinę normą, kuria vadovaujamės, kildiname iš mąstymo ir jausmų, kuriuos vaizduoja (o mumyse sukuria) Jameso sakiniai, ar tokiu atveju privalome būti aristokratai? Taip galėtų atrodyti. Mat jeigu toks subtilus ir jautrus mąstymas reikalauja, kaip romanuose dažnai leidžiama suprasti, tam tikrų būtinų sąlygų, pavyzdžiui, kad nereikėtų beprasmiškai sunkiai triūsti, būtų suteiktas tam tikro lygio išsilavinimas ir galbūt tam tikras kiekis laisvalaikio, ir jeigu tokia mąstysena iš tikrųjų yra vienintelė, kuria galime kliautis priimdami gerą sprendimą, galėtų atrodyti, kad būsime raginami sprendimų priėmimą palikti privilegijuotai mažumai, leidžiant jai platoniškai pasirūpinti siekiais tų, kurie per daug nenuovokūs patys aiškiai suprasti. Daugelyje Jameso romanų šis klausimas tiesiog nekeliamas: tų romanų veikėjai yra tik iš aukštesniosios vidurinės klasės ar aukštuomenės ir paprastai gyvena sąlygomis, tolimomis nuo darbo žmonių, net jeigu žinome, kad daugiausia jie (tarkim, Adamas Ververis, Lamberas Streteris, Mervinas Menšeris) gyvena iš darbo. Tačiau romane *The Princess Casamassima* su šiuo klausimu į akistatą suveda darbo klasės herojus.

Norėdami suprasti, kaip Jamesas tvarkosi su šia problema, pirmiau privalome nubrėžti skirtumą, kokio nedaro daugelis tų, kurie Jamesą laiko aristokratu konservatoriumi, tarp dviejų būdų aristokratijai ginti – ar, tiksliau pasakius, išskirti būdą ginti aristokratijai ir bendram politiniam perfekcionizmui. Viena vertus, esama tradicinio aristokratinio požiūrio, kuriuo Jamesas retsykiais kaltinamas, kad tiktai tam tikros klasės nariai iš prigimties turi rafinuotą mąstymą, iš esmės reikalingą gerai valdyti, ir, vadinasi, turėtų valdyti visų labui. Kita vertus, esama perfekcionistinio požiūrio, pagal kurį žmonių gyvenimai nesantys vienodai tobuli, vienodai klestintys – net šnekant apie pačią dorovinę raidą – ir šitaip daugiausia esą todėl, kad pagrindinėms žmogaus geboms plėtotis reikalingos būtinos medžiaginės ir šviečiamosios sąlygos, kurios dabartinėse visuomenėse visiems žmonėms iš tikrųjų nesudaromos. Pastarasis (aristoteliškas) požiūris nėra konservatyvus[14]. Jeigu jį sujungtume, kaip tai daro Aristotelis, su teiginiu, kad esminis politikos uždavinys – padaryti, kad žmonės, kiekvienas pilietis, galėtų gyventi gerai žmogui svarbiausiais požiūriais, suformuluotume radikalų reikalavimą keisti visuomenę ir švietimą, siekiant visiems žmonėms[15] sudaryti *eudaimonijos* ir praktinio supratingumo sąlygas. Mano įsitikinimu, *The Princess Casamassima* mums parodo, kad Jameso požiūris yra aristoteliškas, o ne konservatyvus aristokratinis.

Romanas mums aiškiai rodo, rekomenduoja svarbią visuomeninę įžvalgą, kad mąstymą, vaizdavimąsi ir net troškimą itin veikia medžiaginės gyvenimo aplinkybės – mityba,

[14] Žr. Nussbaum, „Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Papildomas tomas 1988.

[15] Klausimu, kaip tiksliai pats Aristotelis suskirsto [žmones], žr. „Nature, Function, and Capability". Dėl diskusijos apie Aristotelio požiūrio pasekmes dabarčiai žr. Nussbaum, „Aristotelian Social Democracy" iš *Liberalism and the Good*, ed. G. Mara and H. Richardson (New York, 1990).

neturtas ar ištaiga, žmogaus aplinkos grožis ar šlykštumas, išsilavinimas, šeimos ryšių pastovumas ir kokybė. Blogiausia, ką skurdas ir vargas, kaip šiuodu vaizduojami šioje knygoje, daro – tai kenkia mąstymo, jautimo ir troškimo gebėjimams. Hiacintas Princesei aiškina, jog „šimtmečiai skurdo, prastai apmokamo triūso, prasto skurdaus maisto ir gyvenimo varganame būste aukštesniosioms geboms nedarė palankios įtakos... Skursdami žmonės iš tikrųjų neturėjo mąstymo gebos, jų protas buvo supaprastintas – sumažintas iki dviejų ar trijų dėmenų" (I.245–246).

Žinoma, gailestingiems, privilegijuotiems, kažkiek radikaliems žmonėms nelengva perprasti šį sentimentą. Mes, kaip skaitytojai, turėtume pajusti, kaip kebliai jaučiasi Princesė, kai „apsisuka, nežymiai pasimuisto, tarytum norėdama protestuoti" (I.246). Ir vis dėlto kaskart primygtinai tvirtinant, kad mąstymui yra svarbios būtent medžiaginės sąlygos, kurias galima pakeisti, romane visiškai aiškiai leidžiama suprasti, kaip labai romano pozicija nutolsta nuo paveldimosios aristokratijos palaikymo. Kartą Hiacintas šitai beveik pamiršta; tačiau jam atmintį bemat grąžina Munimentas, kuriam, nepaisant visų dorovinių jo trūkumų, kai reikia ką nors suvokti ir pajausti, čia leidžiama pareikšti paties romano tiesą:

> Mūsų, paprastų mirtingųjų, blogas tonas – prastų sąlygų pasekmė; kaip tik sąlygas noriu pakeisti. Kai tie, kurie neturi, nuo ko pradėti, linki kitiems gero, darytina išvada, kad jie žengs toliau. Žinai, noriu juos išbandyti. (II.216)

Hiacintas sutinka su diagnoze. O vėliau, kai lydimas smalsaujančios į parankę įsikibusios Princesės, ryžtasi ir pirmąkart nueina į varganiausius Londono lūšnynus, jis supranta, kad kančia gali pakirsti net troškimą padėti:

> Jis žinojo, kad žmonės siaubingai skursta – jam dažnai atrodė, kad žinojo geriau už juos pačius. Lygiai taip pat dažnai stebėjosi žvērišku tų žmonių nejautrumu, tarytum šiurkščiu įrodymu, kad jie nežino geresnių dalykų skonio ar kad šių netrokšta. (II.262)

Kam nors šitai gali nepatikti. Matau, kaip šioje vietoje privilegijuoti mano studentai, norėdami būti – jų pačių supratimu – gailestingesni, linksta protestuoti, sakydami, tarkim: „O kaip Tolstojaus valstiečiai?" Tačiau Tolstojaus požiūris, kad gerumas ir subtilus mąstymas nesiremia medžiaginėmis sąlygomis, yra neatskiriamas nuo krikščioniškos sielos sampratos, kuri skelbia, kad siela nepasiduodanti medžiaginėms sąlygoms ir laukianti atlygio kitame pasaulyje. Šis romanas nepalaiko tos sielos sampratos. Tiesą sakant, anapusiniai krikščionybės pažadai Jameso romane vaizduojami vienareikšmiškai kaip bejausmės ir engiančios aristokratijos bendrininkai. (Princas taria, kad perdėtus anglų varguolių reikalavimus paaiškina „tikro tikėjimo" nebuvimas Anglijoje: tikėdamas žmogus sutinka palaukti ilgiau [II.312].) Jamesas, matyt, tvirtintų, jog sentimentalus Tostojaus pasakojimas apie vargšus neteisingai pateikia santykį tarp dvasios ir medžiaginių sąlygų ir savaime tampa visuomeninės pažangos kliuviniu. Jis galėtų įtikinamai teigti, kad išties gailestingesnis būtų požiū-

ris, parodantis visą skurdo bjaurumą nedangstant akių ir atskleidžiantis jo kainą ne tik kūnui, bet ir sielai. Humanistiniai jaunojo Marxo rašiniai apie tai, ko reikalauja visavertė žmogaus veikla, ir apie darbininko svetimumą savo paties geboms, išskyrus pačias žemiausias gyvulines, savo griežtumu atitinka Hiacinto Robinsono sampratas[16]. Esu tikra, kad tų rašinių, kaip ir šio, tikslas – darbininkų atžvilgiu sužadinti ne tokią nuolankią, radikalesnę užuojautą, tiksliai išmatuojant atstumą tarp esamo darbininkų gyvenimo ir visiško klestėjimo, kuris, mūsų manymu, jiems yra pasiekiamas.

Nelaimingiausiais romane mums parodomi tie, kurie gyvena siaubingiausiomis fizinėmis sąlygomis. Tačiau akivaizdu, kad šioje vietoje nesustojama. Parodoma, kad net tokių kvalifikuotų darbininkų kaip Hiacintas gyvenimas iš dalies yra netinkamas visiškai išlavinti praktinį protą. Regis, kaltas čia ne darbas: knygrišio amatas romane vaizduojamas kaip toks, kuriuo verčiantis puikiai galima išreikšti daug kilnaus žmoniškumo. Knygrišiai ir kiti kvalifikuoti darbininkai, kurie lankosi politinėse sueigose „Saulės ir Mėnulio“ kavinėje, vaizduojami kaip padorūs žmonės, gebantys reikšti nepasitenkinimą, suprasti, draugauti, politiškai svarstyti. Tačiau jiems stinga išsilavinimo ir jų proto nėra paveikęs kilnios sudėtingos meninės ar intelektinės kūrybos patyrimas. Kadangi niekas jų nemokė skaityti ar kaip nors kitaip suvokti veikalus, kuriuose mąstymas yra griežtas, o sentimentai – rafinuoti, jų pačių politinės šnekos paprastai yra painios ir storžieviškos. Gėrio jie siekia „aklai, braudamiesi per kliūtis, savotiškame amžiname drumstame intelektiniame rūke“ (I.340). Jie be perstogės kartojasi, „kartojimais“ pakeičia argumentus. Vienas jų „visada giedojo tą patį priedainį: „Tai ar badausime, ar nebadausime? Norėčiau draugijos balsų šiuo klausimu“. Kiti „turėjo apsčiai pastabų, esą jeigu nebus padaryta šiandien, turės būti padaryta rytoj“ (I.339). Jameso skaitytojų nestebina, kad paprastumas romane nesentimentalus. Tiek asmeninis, tiek politinis gyvenimas yra sunkus, sudėtingas reikalas, geriausiu atveju reikalaujantis kaip dera pralavinti jausmus ir apšviesti mąstymą. Neduos jokios naudos apsimesti, kad šis mąstymas ir jautimas randasi spontaniškai, be lavinimo ar kad politinė diskusija [be lavinimo] esti geriausia ir žmoniškiausia.

Darsyk manau, kad Jamesas čia yra teisus, teisus ir iš tikrųjų užjaučiantis labiau negu toks autorius, kuris sentimentalina paprastumą arba apsimeta, kad sudėtingumas neturi jokių poreikių. Jameso požiūriui, kaip visuomeniniam požiūriui, nutolti toliau nuo Tolstojaus nebegalima tiek sielos paprastumo klausimu, tiek dėl meno, reikalingo mūsų sieloms formuoti. Tačiau šioje vietoje Jameso pažiūros vėlei artimos jaunojo Marxo, kuris įsivaizduoja, jog naujai įgytą laisvalaikį darbininkas panaudos protui lavinti per sąlytį su didžiais meno kūriniais ir literatūra.

[16] Pavyzdžiui, žr. šią ištrauką iš *Ekonominių ir filosofinių 1844 metų rankraščių*, Marxo parašytų atsiliepiant į Aristotelį: „Suprantama, kad *žmogaus* akis kitaip gėrisi negu neišlavėjusi nežmogaus akis, žmogaus *ausis* kitaip – negu neišlavėjusi ausis ir t. t... Šiurkštaus praktinio poreikio suvaržytas *pojūtis* turi tik *siaurą* prasmę. Išbadėjusiam žmogui nėra žmogiškosios maisto formos, o tėra abstrakti jo, kaip maisto, esatis; šiuo atveju tas maistas galėtų būti visiškai neapdorotos formos, ir sunku pasakyti, kuo skirtųsi toks maitinimasis nuo *gyvulio* ėdimo“ (vertė V. Balaišis // Karlas Marksas, *Ankstyvieji filosofijos raštai.* Vilnius: Mintis, 1986, p. 394–396. – *Vert. past.*).

Kaip Hiacintas ištrūko? Mat jei nepaisydami šių faktų suprasime, kaip darbo klasės atstovas gali būti Henry'io Jameso romano herojumi, geriau perprasime prielaidas Jameso normai formuotis. Akivaizdu, kad Hiacintas išaugo sąlygomis, kurios atitinka minimalius mitybos ir sveikatos apsaugos standartus. Jis – sveikas ir stiprus ir nors Loumeks Pleisas pilkas, vis dėlto nėra skurdus, kaip aiškiai matome iš Hiacinto pasibaisėjimo kitomis vietomis. Jamesas neriasi iš kailio, dokumentuodamas padorios medicininės priežiūros teikimą. Susirgus Pinei, Hiacintas iškviečia įžymų gerai apmokamą gydytoją, o šis tik pareiškia, jog jų paprasto vietinio gydytojo suteiktas gydymas yra puikus. Taip pat sužinome, kad Pinė ir Vetčas Hiacintą augino rūpestingai ir su meile; šitai darsyk pabrėžiama, [Hiacinto atvejį] sugretinant su įprastine prievarta ir girtuokliavimu Heningų šeimoje. (Tuo atveju mums daromos kai kurios aiškios užuominos apie aibę visuomeninių problemų, kurios dažnai siejasi su skurdu ir reikalauja neatidėliotino dėmesio.)

Maža to, Hiacinto darbas nėra nusavinamas darbas, kurio atžvilgiu darbininkas jaučiasi susvetimėjęs. Rišdamas knygas Hiacintas save įgyvendina, tapatinasi su savo gaminiu, didžiuojasi savo kūriniais kaip savo mąstymo ir jausmų išraiškomis. Ir nuo darbo jam atlieka pakankamai laisvalaikio puoselėti visuomeninius santykius ir pramogauti. (Romano veiksmas daugiausia plėtojasi sekmadieniais.)

Hiacintas yra išsilavinęs. Jo troškimą mokytis kiek įmanydami drąsino Pinė ir Vetčas, dėl sumanaus proto, nepaisant klasinių barjerų, jis įstengė persijoti gana didelį pluoštą klasikinės literatūros (girdime užsimenant apie Dumas, Balzacą, Musset, Tennysoną), dažnai lankytis teatre, klausytis muzikos, bent jau operų, įvaldyti prancūzų kalbą ir pramokti italų bei meno istorijos tiek, kad vėliau mokėtų išdėstyti ir įvertinti tai, ką jau kartą matė. Akivaizdu, kad Hiacintas yra įstabiai geranoriškas ir gabus mokinys. Nesame skatinami manyti, kad kiekvienas savamokslis galėtų patirti tokią sėkmę. Tačiau Vetčas irgi yra savamokslis, o išmintingesnis už bet kurį aristokratą. Taip pat numanome, kad ugdymas skiepijant supratimą, jog žmogaus orumas absoliučiai reikalauja [savišvietos], Hiacintą gyvenimo kelyje paakino daug labiau negu įgimta energija, nepaisant visos jos svarbos. Taigi esame palikti galvoti, kad esminis žingsnis būtų žengtas, ne tik reikalaujant iš visų lavintis, bet ir (šeimai, apskritai visuomenei) tą lavinimą padarant visiems prieinamą kaip kiekvieno prigimtinę teisę, deramai ištobulinančią žmoniškumą, kuriuo kiekvienas pasižymi. Kažin ar žingsnis pakankamas: Šoltas išsilavinęs, bet neprotingas, o dykas Princesės troškimas išgyventi vis ką nors nauja verčia ją piktnaudžiauti išlavintu savo protu. Vis dėlto šiame pasaulyje tai jau šis tas.

Štai šitaip priartėjome prie dar vienos, paskutinės Hiacinto biografijos ypatybės. Pati neįprasčiausia jo savybė, palyginti su kitais darbininkų klasės veikėjais, romane yra ta, kad jam įdiegtas įsitikinimas, jog jis esąs tikras džentelmenas – vadinasi, toks žmogus, iš kurio reikalaujama aiškaus mąstymo ir rafinuotų jausmų, vienas tų, apie kuriuos rašomi klasikiniai literatūros kūriniai, toks, kuriam nėra pasiteisinimo, neįstengus gyventi pagal tuose romanuose skelbiamą etaloną. Kad jis yra tam tikros padėties žmogus, turintis tam tikrų priedermių ir galimybių, – šitai jam ryškiai perteikiama nuo pat vaikystės su meile pasakojant jo kilmės mitą. Ištikimybė kilniam savo

paties vaizdiniui tampa esmine dalimi to, kas Hiacintą verčia stengtis nieko nepradanginti, būti teisingam, šauniam, švelniam ir šviesiam. Kiti darbininkai, priešingai, mažai tikisi iš savęs, savo galimybes visada regėdami pagal tai, kaip jų klasės narius jiems patiems vaizduoja niekinantys aristokratai, valdantys kultūrinį jų gyvenimą. (Tiktai Milisenta Hening per savo beribę energiją ir „stiprią, laisvą prigimtį" įstengia išsivaduoti iš stereotipų ir neprilygstamą savo vaidmenį įgyvendinti taip džiaugsmingai ir žvaliai, jog tam tikru požiūriu kelia ne mažesnę nuostabą negu subtilus paties Hiacinto jautrumas.)

Šitaip Jamesas mums parodo dar vieną keblią Anglijos klasinių skirtumų ypatybę, kad šie skirtumai suluošina žmonių suvokimą, kas yra galima, kilnaus žmoniškumo vaizdinius susiedami su klasinės narystės vaizdiniais. Rouzės Muniment gyvenimą sugadina jos pačios negebėjimas įsivaizduoti, kad gražu gali būti ne tik tai, kas įvilkta į aristokratiškus apdarus. Net mylinti Pinė laisvę ir kilmingumą sieja su aristokratijos vaizdiniais. Ir Hiacintas galiausia patenka į spąstus. Negali įsivaizduoti konstruktyvaus politinio sprendimo, nes apie dorovinį tikslą visada galvoja neatskiriamai nuo minties, kaip tapti panašiu į priviligijuotuosius. Galbūt šitai paaiškina, kodėl susidūrus su vargšais jo mąstymas paklūsta „neišvengiamybės ir neįveikiamybės nuojautai" (II.262). Tačiau per savo veikėjų, įskaitant Hiacintą, ribotumus Jamesas mums parodo, kad „siekiant ką nors pagerinti" (II.170) visiškai esminis švietimo dalykas – tokie kilnaus žmoniškumo vaizdiniai, su kuriais galėtų tapatintis bet kuriai klasei priklausantys mokiniai. Šioje vietoje vienas didžiausių jo laimėjimų – parodyti, kaip Hiacintas ir išvengia, ir neišvengia spąstų, kuriuos jo klasės žmogaus mąstymui bei troškimui užtaisiusi į klases pasidalijusi visuomenė: išvengia, kiek kliaudamasis savo vaizduotės ištekliais randa būdų, kaip tikėti savo paties orumu ir skleisti jį visuomenėje; neišvengia, kiek jo, kaip oraus žmogaus, savivaizdis taip glaudžiai siejamas su svajojimu apie save, kaip apie kilmingojo vaiką. Tam tikros prancūzų literatūros ištraukos leidžia Hiacintui žengti toliau. Mat Paryžiuje jis pasirodo galįs įsivaizduoti savo revoliucingą prosenelį šnekant su juo tarytum jo paties kūrybos romane „su tokiu džiugesiu, kokio neužgesintų net politinė beprotystė" ir per prancūzišką prozą, tokią „žavią ir bičiulišką savo kalba ir stiliumi" (II.122). Šis „miglotas, bet ryškus personažas" (II.122) yra naujosios literatūros žmoniškumo skleidėjas. Mums Hiacintas – kitoks herojus.

Ką tai mums duoda politiniu požiūriu? Regėdami – kaip ir privalome – Hiacinto akimis, negalime nieko aiškiai regėti. Tačiau kiek esame kviečiami apie Hiacintą galvoti kritiškai, tiek taip pat esame kviečiami savarankiškai įsivaizduoti tam tikras galimybes. Tiesą sakant, beveik turime argumentą dėl visų trijų dėmenų iš Putnamo „politinės laikysenos pavyzdžio". Pirma, dėl ekonominio socializmo, mat mums aiškiai parodoma, kad visų pagrindinių gyvenimo reikmių patenkinimas, įskaitant maistą, būstą, poilsio erdvę, padorią sveikatos apsaugą ir švietimą, yra esminis kiekvienos visuomenės reikalas, kad jai apskritai pavyktų įveikti šiame romane aprašytas blogybes.

„Liberalizmas kaip pagrindinis politikos principas": šito, mano įsitikinimu, taip pat esama romane. Mat Jamesas mums atskleidžia žmogaus sampratą, pagal kurią

esminis mūsų orumas reiškiasi laisva ir jautria mąstymo veikla bei laisvu kūrybingu kalbos vartojimu. Taip pat jis atskleidžia revoliucinį socializmą, kiek šis kėsinasi į mąstymo ir žodžio laisvę kaip dvasios kalėjimas, pražūtingas tarsi skurdo kalėjimas. Kalėjimo ir laisvės neigimo įvaizdžių dažnumas, siejamas su socializmu bei užguita vargšų būkle, nepalieka vietos dvejonėms. Primygtiniai pasisakymai romane už dorovinę literatūrinės vaizduotės vertę yra neatskiriami nuo reikalavimo laiduoti meninės raiškos laisvę, apskritai raiškos laisvę. Tironiška revoliucijos vado Hofendalio nuostata „visus daiktus, žmones, įstaigas, mintis traktuoti kaip daugybę gaidų didžiojoje skerdynių simfonijoje“ (II.55) visur kur priešpriešinama menininko meilingo suvokimo žmoniškumui, „siekimui ką nors pagerinti“ (II.170), kuris anokiame socializme neišliktų. Priešprieša rodo, kad antrajam geriau jau nepakliūti pirmojo valdžion.

Liberalizmas romane ginamas ir nepasitikint revoliucine prievarta bei skiriant pirmenybę kantriam lėtam kitimui; šią temą netrukus ištirsime. Galiausiai liberalizmas romane ginamas dar tuo požiūriu, kad nors ir neabejotinai tvirtinama, jog ne visos gyvensenos yra vienodai vertingos, vis dėlto taip pat teigiama, kad nepageidaujame politikos, kuri skirtingus individus per prievartą veda tais pačiais keliais arba kliudo įvairiai jų saviraiškai pasirenkant profesiją, draugus, pramogas. Drauge su Vetču kaip nepaprastai niūrią regime socialistinę Pupino viziją, „kur žmonių šeima sėdėtų bendraminčių būreliais prie mažų staliukų, gertų kavą (o ne arbatą, *par exemple*) ir klausytųsi sferų muzikos. Ponas Vetčas šios organizuotos palaimos nei įsivaizdavo, nei troško; jam buvo mielas jo paties arbatos puodelis“ (I.96). Čia Jamesas mums pasako reikšmingą dalyką apie daugelį socialistinių (ir daugelį konservatyvių) požiūrių į gėrį, kad pernelyg dažnai jie grindžiami kiekvienam per prievartą taikomu bendru įstatymu, kuriam koks nors elitas savavališkai teikiąs pirmenybę. Kadangi prancūzui Pupinui labiau patinka kava, visi turės gerti kavą. Nors laikydamasis bendro požiūrio į gerą žmogaus veikimą, išmintingas Vetčas nori pasirūpinti, kad liktų pakankamai erdvės privataus pasirinkimo laisvei.

„Konservatyvizmas kaip pagrindinis kultūros principas“. Kaip matėme, Jamesas iškelia mintį, kaip svarbu kurti naujus herojus, naujas tapatybes, kritikuoti, kas sena. Akivaizdu, kad jis nerekomenduoja nostalgiško tradicionalizmo. Taip pat verčia mus susimąstyti apie poreikį rasti būdų, kaip puikiausius meno kūrinius, apskritai humanitarinį lavinimą padaryti prieinamą visiems. Tačiau kultūrinių tradicijų išsaugojimas visiems, patikslinus šiuos dalykus, yra pagrindinis romano akcentas. Netrukus sugrįšime prie tų argumentų, teiraudamiesi, koks politinis veikėjas galėtų būti Henry'io Jameso herojus.

Žodžiu, man atrodo, kad šiame romane esama politinės programos ar mažų mažiausia politinės laikysenos, dargi tokios, kurią Britanija laikotarpiu iki Thatcher žūtbūt stengėsi įgyvendinti, socialistinę sveikatos apsaugos ir maisto pramonės politiką derindama su liberalių laisvių gynimu, su galimybe visuomenei nemokamai lankytis muziejuose ir galerijose, su viešųjų parkų steigimu ir muzikos koncertų rengimu, su viešojo lavinimo programomis, tegul ir apmaudžiai sunkiomis.

V

Vis dar neatsakėme Howe'ui ir Putnamui. Vis dar neparodėme, kad toks sąmoningumas, kurį Jamesas mums pateikia kaip pavyzdingą, iš tikrųjų *yra* pavyzdingas politiniame gyvenime. Galų gale argi Henry'io Jameso herojus nėra, kaip sufleruoja Putnamas, *pernelyg* susirūpinęs atskirybėmis ir nepakankamai – principais? Pernelyg subtiliomis konkretybėmis ir nepakankamai – dorovinėmis abstrakcijomis? Norėdami atsakyti Howe'ui, turime kelti tą patį klausimą. Mat norime parodyti, kad Hiacinto Robinsono – taip pat ir romanisto – nemokėjimas apibendrinti mintis ir raišką yra ne nepaisymas ar negebėjimas, bet apgalvotas skirtingos ir įtikinamos normos kūrimas.

Prabilome apie tai, kas politinėje arenoje „mūsų herojus" esąs kaip veikėjas. (Ir kadangi kur kitur jau esu smulkiai aptarusi veikėjų iš *The Golden Bowl* ir *The Ambassadors*, labai artimų Hiacintui, dorovinį požiūrį[17], šnekėsiu glaustai.) Pirmiausia, Hiacintas yra „jaunuolis, kuris nieko nepradangina". „Jo vidinės sąmonės scena" (I.169–170) sklidina įspūdžių, būdamas „atsargiai atidus" (I.19) ir „viską pastebintis" (I.76), veik be jokios sąmoningos pastangos atsiliepdamas į visa, kas reiškiasi jo geboms, daiktuose jis regi „neapibūdinamus skirtumus" (I.167):

> Šiam nelaimingam, bet nuostabiai tvarkingam jaunuoliui kiekvienas nemalonus ar džiugus regimosios juslės išgyvenimas nuspalvindavo visas mintis, ir... niekas gyvenime taip jo nedomino ir tiek jam nekainavo, kaip jo paties įspūdžiai ir apmąstymai. Jie rasdavosi iš visa, ką jis paliesdavo, versdavo jį virpėti, kurstydavo mažne visos budrios sąmonės jaudulį ir tvinksėjimą ir ligtol sudarė pagrindinius jo gyvenimo įvykius bei etapus... Viskas, kas patekdavo į jo akiratį, įtaigaudavo vieną arba kitą dalyką, viskas sukrėsdavo, įsismelkdavo, sužadindavo; vienu žodžiu, kaip pats būtų galėjęs pasakyti, iš gyvenimo jis gaudavo daugiau naujienų negu jam praversdavo, jausdavosi, kaip pats būtų galėjęs įsivaizduoti, tartum priblokštas verslininkas, kuriam paštininkas įteikė daugiau laiškų, nei jis įstengia perskaityti. Tiesą sakant, verslininkas būtų galėjęs pasisamdyti sekretorę, tačiau kokia sekretorė būtų galėjusi išaiškinti Hiacintui kai kuriuos tų keistų gyvenimo pranešimų? (I.159)

Čionai, kaip ir kitur, matome ne tik gyvybingą fizinių juslių jautrumą, bet taip pat ir tai, kad Hiacintas stipriai *mąsto* ir *jaučia*, stipriai mąsto net tada, kai mąstymas baigiasi suglumimu, ir stipriai jaučia net tada, kai jausmai turi savo „kainą". Šis gebėjimas būti gluminamam, *ne*paprastinti ir leidimas „įsismelkti į jausmus" – visa tai, kaip Jamesas aiškiai leidžia suprasti tiek tekste, tiek „Pratarmėje", iš Hiacinto daro tikrą nieko nepradanginantį suvokėją. Mat norėdamas regėti gyvenimą tokį, koks jis yra, privalai sutikti būti trikdomas, matyti jo paslaptingumą ir sudėtingumą; paguodžiantis paprastinimas regėjimą atbukina. Ir, kaip Godfris Šoltas aiškina Princesei,

[17] Žr. „Netobulus krištolus", „Subtiliai žinoti" ir „Suvokimo pusiausvyrą" šioje knygoje.

„esama paslapčių, kurių negalėsi įžvelgti, neturėdamas nė trupučio padoraus žmoniško jausmo“ – taigi norėdamas regėti, širdyje Hiacintas turės „virpėti“ nuo visko, ką išvys. Kaip tvirtinama „Pratarmėje“, jo jausmai daugiausia yra jo „poelgiai“, kuriuos galima vertinti doroviniu požiūriu, o kalbant apie Hiacinto santykį su jį supančiu pasauliu „turime atvejį, kai išgyvenamas jausmas, vienu metu išgyvenama kaip niekad didžiulė daugybė galimų jausmų, nusidriekiančių per sceną tarsi gija, ant kurios suverti domėjimosi perlai“ (I.xii).

Jamesas labai aiškiai parodo, kad Hiacinto suvokimas yra neatskiriamas nuo skvarbaus etinių vertybių pajautimo ir veiklios meilės žmonėms. „Pratarmėje“ mums aiškinama, kad jo jautrumas – tai jautrumas vertybėms. Nuo pat romano pradžios Hiacintas „nori būti labai geras“ (I.52), „savo elgesiu stengiasi puoselėti teisingumą“, „pagaudamas kiekvieną aspektą ir pajusdamas kiekvieną vertybę“ (II.7). Hiacinto jaučiamos vertybės pirmiausia yra etinės vertės. Vadinasi, susidūręs su žmogaus vargu, jis išgyvena kančią (I.viii), jo gebėjimas „didžiąja dalimi buvo paremtas“ „kančios pažinimu“. Parodoma, jog gebėjimas visu aiškumu suvokti atskirą gyvenimą ir kontekstą bei taip, kaip Hiacintas, įsivaizduoti kitų žmonių paskatas ir potyrius dera su bendru gerumo ir teisingumo troškimu. Kaip tik šis derinys daro Hiacintą rafinuotu etiniu ir politiniu veikėju.

Tačiau jo rafinuotumas dar aiškiau matyti iš romano kontrastų, kai sklidinas ir konkretus Hiacinto protas yra priešinamas protams, kurių dorovinis stačiokiškumas atsiradęs iš nesupratingo žiūrėjimo, atsisakymo konkrečiai išvysti ir pajausti bet kokį atskirą neprilygstamą gyvenimą. Vaizduodamas romano veikėjus, Jamesas įrodinėja, jog didžioji tikrojo politinio mąstymo ir veikimo dalis pasižymi šiuo nesupratingumu. Eustachas Pupinas yra sąžiningas, geranoriškas vyras, atrodytų, dosnus ir mielas. Ir vis dėlto nuo pat tos akimirkos, kai mums papasakojama apie šiurkščią, lėkštą, sentimentalią jo socialistinę utopiją, kad „visos Žemės tautos panaikins sienas, kariaunas ir muitines, priglus skruostu prie skruosto ir apsodins žemę bulvarais“, žinome, kad toks protas, įsitvėręs šio „organizuotos palaimos“ vaizdinio, neįžiūrės tikro individų gyvenimo. Nuo tos akimirkos ruošiama dirva vėlesnei Hiacinto išdavystei. Didinga revoliucinio sąjūdžio kryptis parodoma kaip šiurkšti ir nesugebanti išvysti ir pajausti žmonių po vieną – kaip kandžiai atskleidžia glaustas pasakojimas apie gerbiamo vado Hofendalio mąstymą:

> Pagal jį žmonija buvo rūšiuojama ir skaidoma su tikru vokišku uolumu ir, žinoma, visiškai iš revoliucinės perspektyvos... Visus daiktus, žmones, įstaigas, mintis jis traktavo kaip daugybę gaidų didžiojoje skerdynių simfonijoje. (II.55).

Tačiau įžvalgiausią kaltinimą politiniams apibendrinimams Jamesas pažeria, nutapydamas šaunų charizmatiško socialistinės biurokratijos ateities vado Polio Munimento portretą. Mat Munimentą ir Hiacintą sieja ar bent atrodo, kad sieja, asmeninė draugystė. Iš Hiacinto šie santykiai reikalauja pamatyti gėrį Munimento mintyse ir poelgiuose net tada, kai šie be galo toli nutolsta nuo jo paties reakcijų; iš Munimento šie santykiai *turėtų* reikalauti, ar bent to tikimės mes su Hiacintu, dėti pastangas,

mažų mažiausiai šiuo vieninteliu atveju, atsiliepti ir pamatyti emociškai turtingu ypatingu būdu. Pasakodamas apie nepavykusią jųdviejų draugystę, kuri baigiasi vieno tragišku suglumimu, kito didžiuliu nesupratingumu, Jamesas mums išdėsto aštriausius savo argumentus suvokimu grindžiamos politinės kalbos naudai ir apkaltina polinkį abstrahuoti.

Nuo pat pradžių žinome Munimentą esant šiurkštų: „švelnumas ir taktiškumas nebuvo ryškiausi jo bruožai“ (I.124), o jis pats „mūsų mitriam jaunuoliui atrodė tarsi apsikaišęs aštriais durtuvais“. Hiacintas Munimento atotrūkiui nuo konkretaus žmonių gyvenimo parenka tokius įvaizdžius, kuriuose glūdinti užuomina, jeigu esame susipažinę su Jameso nekaltos kaltės (tokio atotrūkio nuo tikrovės, kuris žmogui leidžia daryti baisius dalykus didingai išgyvenant savo paties tyrumą) ikonografija, tampa pakankamai suprantama: kilnumo, „vienintelės vizijos“ (II.218) įvaizdžius, tokį pasakymą, kaip „palytėjimas ranka, kartu labai tvirtas ir labai švelnus, bet keistai šaltas“ (II.212). Vis dar pasiryžęs jį mylėti, o mylėdamas jo išdavystėje įžvelgti gėrį, akimirką savo vaizduotėje Hiacintas prisiverčia nešti

> sunkų tokio didingo nuoseklumo prasmingumą. Hiacintas jautė, kad pats niekada nebūtų galėjęs taip aukštai pakilti. Būtų galėjęs iš Hofendalio priimti sudėtingą užduotį ir lygiai taip pat būtų galėjęs ją vykdyti; tačiau kitai užduočiai būtų pristigęs tvirtybės, nebūtų įstengęs atitrūkti nuo savo išankstinio asmeninio nusistatymo taip veiksmingai, kad tam baisiam „darbui“ sugebėtų pasiūlyti mažąjį draugužį, kurį, iš visko sprendžiant, tikrai mėgo. (II.136)

Ir netrukus po to sužinome, kaip Munimentas taip aukštai pakilo. Mat mums leidžiama žvilgtelėti į pasaulį, kaip šis atrodantis Munimentui – turbūt dėl empatinių Hiacinto pastangų jį suprasti:

> Šnekėdamas apie kitus, niekada neužgaudavo jausmų stygos – manė, kad tai nedalykiška; daugiausia, ką padarydavo, plačiai dėstydamas apie žmonijos negandas, – tai retomis progomis paminėdavo tam tikrą statistiką, tam tikrą „grąžą“, atlygintiną iš pramonės atsižvelgiant į prašymus įdarbinti ir atleidimus iš darbo. Tokius reikalus kaip šie gerai išmanė, be perstojo judėdamas sausoje statistinėje ir mokslinėje erdvėje, kurioje, norėdamas neatsilikti, Hiacintas turėjo stengtis giliai kvėpuoti. (II.137).

Skaitydami toliau, pirmiausia sužinome apie Munimento „beaistrį būdą, bespalvį jo šaltakraujiškumą, lengvas tikslias žinias, jo mokėjimą išlikti švariam (išskyrus nežymias chemines dėmes ant rankų) negarbingo kontakto aplinkybėmis“ (II.137). Būdamas bejausmis, dėdamas visas pastangas „kuo mažiau“ jausti (II.291), savo švarumą jis išsaugo iki galo, išskyrus tas nežymias savo draugo gyvenimo dėmes (moksliškai ir chemiškai paliudytas) ant stropių savo rankų.

Toks yra politinis šnekėjimas. Negalime paneigti (darsyk prisimindami septintojo dešimtmečio revoliucines partijas), kad išgirdę tokias gaidas atpažįstame žmones. Taip pat negalime paneigti, kad tam tikru nusistovėjusiu požiūriu kitoks Hiacinto

šnekėjimas ir mąstymas yra asmeniškas ir nepolitinis. Jis negali taip aukštai pakilti, kvėpuoti toje erdvėje. Kiekvieną individualų žmogų jis įstengia suprasti tik per jo individualumą, per painų jo santykių su kitais ir pačiu savimi tinklą, per jo istoriją; jo vaizduotė, laikydama jį arti susipainiojusio pasaulio, neleis jam siekti didingai švarios matematinės abstrakcijos. Tačiau Jameso mintis ir yra ta, kad ši ištikimybė asmeniškumui *yra* politinė, kad taip aukštai pakildama, politika gali tapti žiauri, liautis kvėpavusi žmogaus erdvėje. Kad suvokėjo laikysena yra pranašesnė ne tik dėl to, ką ji *galinti* išvysti, paliesti, vadinasi, ir padaryti (visus dalykus, kurių atžvilgiu Munimentas esąs aklas ir kurių dėl to negalįs įtraukti į savo puoselėjamą tautos viziją), bet ir dėl to, ko ji *negalinti* padaryti, nuo ko apsaugo. Subtilų, jausmų palydimą atskirybių suvokimą (tokį, kaip Hiacinto, persmelktą etinių siekių ir žmogiško teisingumo) Jamesas sieja su švelnumu ir mandagumu, o gebėjimą užgniaužti jausmus ir pakilti aukštyn viršum žmonių – su baisių poelgių galimybe. Atrodo, tvirtinama, kad jeigu iš tikrųjų gyvai patiri konkretų žmogaus gyvenimą, įsivaizduoji, ką reiškia tokį gyvenimą gyventi, ir kartu to konkretaus gyvenimo atžvilgiu leidi sau išgyventi visus kylančius jausmus, tam tikrų dalykų tam žmogui (jei apskritai doroviniai tavo pradmenys yra geri) nesugebėsi padaryti. Gyvumas skatina švelnumą, vaizduotė – užuojautą. Kantrios pastangos suprasti švelnina šiurkštumą, iš kurio susideda politinis siaubas. (Šiame kontekste prisimename nacių polinkį apie žydus šnekėti kaip apie „krovinį“, arba kaip apie tam tikrą pakuotiną, gabentiną, skaičiuotiną prekių kiekį. Jiems, kaip ir Munimentui, leisti sau matyti atskirą žmogų atrodė grėsminga.)

Ši mintis ypač išryškinama vienoje romano scenoje. Hiacintas ir ponia Aurora Langriš susitinka po to, kai juodu abu apleidžia Princesė. Sėdi, „žiūrėdami vienas į kitą vienijami keisto užslėptos kančios bendrumo“ (II.354). Šioje vietoje būtų natūralu, jeigu jiedu pyktų, reikštų įtūžį ar neapykantą, netgi geidautų ar planuotų kerštą. Bet nutinka kas kita:

> Vienas kitam prisipažino be žodžių, suprato vienas kito padėtį. Nešnekėjo apie tai – buvo aišku, kad to niekada nedarytų; mat jų bendroje sąmonėje tvyrojo kažkas, kas nesiderino su kaltinimo storžieviškumu. (II.354)

Čia, kaip dažnai Jameso romanuose, susiduriame su atsisakymu keršyti, atsisakymu nekęsti, susietais su suvokėjo subtiliai įsisąmonintomis padėties atskirybėmis. Ryšį sukuria jautrumas, meilė. Hiacintas ir Aurora myli Princesę, myli suvokdami, matydami painią ir sudėtingą jos padėtį. Taigi skųstis ja reikštų pernelyg aklai teigti save, pernelyg grubiai nemylėti ir užsiimti savimi. Susitelkdami į *ją*, jie palieka nuošalyje savo kerštą. (Romane dažniausiai skundžiasi ir kaltina Rouzė Muniment, paskendusi pavydo rūke, negebanti matyti daugiau, negu jos pačios prasta padėtis. Taip pat ir socialistus, Hiacinto pastebėjimu, pernelyg dažnai varo pavydo dvasia, kuri atitraukia juos nuo vaizdo, besiskleidžiančio priešais juos.) Aiškumas, regis, skatina švelnumą. Matyti taip, kaip mato romanistas, – tai matyti žmoniškiau.

Jeigu šitai įtikinama, Howe'as prašauna, mat užuot pasirodęs kaip negebąs mąstyti politiškai, Jamesas skvarbiai kritikuoja esamą politinį mąstymą, argumentuoda-

mas, kad mąstymas, kurį įprastai vadiname asmeniniu, žada žmoniškesnę politiką. Lionelis Trillingas, kurį Howe'as kritikuoja atmestinai, visa tai suprato geriau[18]. Kai dėl Putnamo nerimo, esą suvokėjas gali padaryti bet ką, tai čia, manau, girdime įtikinamą argumentą, jog greičiau nerimauti turėtume dėl žmogaus, kuris vadovaujasi bendrybėmis. Suvokėjas (jeigu gavo pakankamai kryptingą išsilavinimą, kuris, dar kartą pabrėžiant, apima dorovinę viziją ir gerus dorovinius principus), rinkdamasis politinį poelgį, bus stipriau ir tvirčiau prisirišęs prie žmogiškųjų vertybių.

Vis dėlto dar neaprašėme visų Jameso argumentų už suvokimo politiką. Mat dar neaptarėme vienos svarbiausių šio romano įžvalgų, tai yra įtampos tarp meilės menui bei aukštajai kultūrai ir darbininkų revoliucijos politikos. Kaip įtaigiai parodė Trillingas[19], augantis Hiacinto nusivylimas revoliucijos dingstimis ir tikslais glaudžiai siejasi su jo meile menui bei kultūrai, jo troškimu išsaugoti šį „grožio ir galios audinį“ (II.125), kurį pats regi ir regėdamas myli. Architektūra, literatūra ir tapyba Hiacintui yra „turtingiausia žmogaus gyvenimo išraiška“ (II.265), „grožybės“, „jo vaizduotėje retsykiais atrodydavusios kaip didžiulės miglotos akinančios būtybės, švytinčios nuo neapibrėžtų objektų spinduliuojančia šviesa“ (II.217). Ši meilė menui, suprantamam kaip grožis ir paslaptis, didžiąja dalimi sudaro Hiacinto tragediją, kadangi jis yra (tikrai) įsitikinęs, jog revoliucija sunaikins kultūros tęstinumą, jog Hofendalis šaltakraujiškai „į šipulius išdaužys Veronos skliautus“ (II.146), ir tai paskubina jį atmesti revoliucinius tikslus. Tačiau kokios *yra* tikslesnės jo troškimo išsaugoti [aukštąją kultūrą] dingstys ir politinės pasekmės?

Pirmiausia, turime pasakyti, kad Hiacinto meilė menui esti jo, kaip suvokėjo, požiūrio į pasaulį pasekmė, ir dar tokia, kuri tą požiūrį sustiprina. Savo regėjimo įpročių Hiacintas išmoko iš knygų ir šie įpročiai savo ruožtu daro iš jo geresnį knygų ir meno kūrinių mylėtoją. Norint mylėti aukštąjį meną – literatūrą ar vaizduojamąjį – reikia likti artimam tam, kas juslu ir konkretu, ir jeigu Hiacinto artimumas sujungiamas su jo pasišventimu regėti vertybes, stiprus atsakas į didžius meno kūrinius, pasak Jameso, yra natūrali pasekmė. Negana to, mylėdamas meną, jis dar stipriau išgyvena dosnią meilę pasauliui bei konkretiems jo gyventojams, išties įskaitant ir jį patį. Vaikščiojant palei Seną

> staiga jį apėmė jausmas, priverčiantis skausmingai sudrebėti širdį – pojūtis viso to, kas žmogų galėtų sieti su pasauliu, saldus gyvenimo jausmas, žavėjimasis didingais miestais, kelionių ir atradimų kerai, nuostabos turtai. (II.141)

Regėdamas savyje šį ryšį tarp meno ir dosnios meilės pasauliui, jis taip pat įsitikina, jog meną privalu išsaugoti, nes jis visiems žmonėms esąs paskata gyventi, gerai gyventi:

[18] Lionel Trilling, „*The Princess Casamassima*“ iš *The Liberal Imagination* (New York, 1950), 58–92.

[19] Trilling, ten pat.

> – Mano galva, paveikslų, skulptūrų ir meno kūrinių negali būti perdaug, – pratrūko Hiacintas. – Kuo daugiau, tuo geriau, nesvarbu, ar žmonės alksta, ar ne. Iš dalykų, darančių teigiamą įtaką, ar šis nėra pats akivaizdžiausias?
>
> – Jei tavo skrandis tuščias, labiau praverstų riekelė duonos su svietu, – pareiškė Princesė. (II.170)

Mums – tai sunkus dialogas, turint mintyje mūsų politinius siekius ir simpatizavimą kai kuriems Marxo vizijos aspektams. Jameso atžvilgiu būtų galima suprasti, kad jis menkai rūpinasi alkiu ir beširdiškai teikia pirmenybę elitinėms vertybėms. Taip pat būtų galima suprasti, kad paneigiama anksčiau romane aptikta įžvalga, jog suvokimui ir jautrumui reikalingos būtinos medžiaginės sąlygos. Mano manymu, abu aiškinimai būtų klaidingi. Sakoma, kad politika neturėtų spręsti žmogaus gyvenimo problemų, jeigu galima taip pasakyti, iš apačios į viršų, apie dvasią susimąstant tik tada, kai kūno reikmės visiškai patenkintos. Revoliucija linksta sunaikinti meno turtus, siekdama kiekvieną patenkinti medžiaginiu požiūriu. Hiacintas įrodinėja, kad kiekvienas tikras sprendimas, kaip sumažinti alkį ir skurdą, rastinas tolydžio atsižvelgiant į gyvenimo turtingumą, vertę ir tobulą žmogiškumą. Maistas vertingas tada, kai valgis yra kam nors skirtas, ir jeigu netenkama to ko nors prasmės, maitinimas prilygs gyvulių šėrimui. Jeigu malšindami alkį leisime, kad gyvenime nebeliktų to, kas žmones sieja su pasauliu, kas įkvepia meilę pačiam gyvenimui ir žmogiškumui, galiausiai geriausiu atveju turėsime gerai pašertas kiaules. Jamesas aiškiai priešinasi organizuotos religijos atliekamam vaidmeniui, priverčiant žmones iškelti tam tikrą dvasinį pažadą aukščiau savo medžiaginių poreikių. Pasitikėjimą tais argumentais visiškai sugriauna tai, kad Jamesas juos pažeria Princo lūpomis. Neturėtume patikėti kitame pasaulyje žadama paguoda kaip visuomeninių pokyčių pakaitalu šiame pasaulyje. Tačiau Jamesas išties mano, kad pausaulietiškesnė dvasios raida iš esmės reikalinga norint suteikti gyvenimui, taip pat ir medžiaginiam gyvenimui, žmogišką reikšmę ir kad šiai raidai iš esmės reikalingas menas ir tai, ką galėtume pavadinti bendruoju humanitariniu lavinimu.

Kitas argumentas, palaikantis Hiacinto požiūrį į kultūrą, randamas jo svarstyme apie ryšį tarp kultūrinio tęstinumo ir to, kaip visuomenė suvokianti savo tiek individualią, tiek kolektyvinę tapatybę. Kartais revoliucija jam atrodo kaip potvynis, kuris „užlies pasaulį" ir „nušluos visas praeities tradicijas" (II.262). Tai reiškia sugriauti „dalykus, su kuriais sumišęs kartų ilgesys ir ašaros" (II.146–146). Akivaizdu, kad taip labai nuogąstauti dėl meno išniekinimo Hiacintą verčia ne tik meno grožis ir žmogiškoji vertė, bet taip pat tai, kad jis primena svarbius istorinius dalykus, suteikiančius tautai tapatybę. Ir jo baimė, kad vykstant revoliucijai jo knygrišystės amatas nebesulauks pagarbos (II.263) – tai bijojimas ne tik prarasti grožį, bet taip pat prarasti istoriją ir istoriškai susiformavusią savastį. Pakartotina, kad tai nėra nei nekritiškas tradicijos gynimas, nei humanitarinio lavinimo ribojimas veikalais, kuriuos kas nors yra skaitęs. Jau žinome, kad Hiacintas rimtai domisi naująja darbininkų klasės literatūra ir kad jo vaizduotę žadina daug skirtingų, tiek tolimų, tiek artimų žmonijos vaizdinių. Tačiau jis mums tiesiog primena, kad *viena* svarbi humanitari-

nio lavinimo paskirtis – mokytis savo paties istorijos ir kad šis istorinis supratimas yra esminis savipratai.

Dar dėl vieno dalyko Hiacintas rūpinasi kultūra; be to, ką jau esame pasakę, tas dalykas mums padeda suprasti jo naują pagarbą kantrybei politiniame gyvenime. Tai yra, kad mylint ir studijuojant dailiojo meno kūrinius, jų turinį ir gamybos faktus, išvystami kai kurie giliai įsišakniję konfliktai bei tragiškos įtampos, iš kurių suverpiama žmogaus istorija: ryšys tarp grožio ir bjaurumo, tarp kilnaus tikslo ir kieno nors kančios bei nelaimingumo, gėrio ir piktų ketinimų. Hiacintas supranta, kad lobiai, kuriais jis žavisi, yra „išgelbėti“ ir „išpirkti“ žmonių vargo ir triūso, kad jie randasi iš civilizacijos, kuri palaikė šį vargą. Jo dėmesys [tiems lobiams] sklidinas kritinio apmąstymo; jokiu būdu tai nėra nostalgiškas tradicionalizmas. (Tiesą sakant, atrodo, būtų neteisinga vartoti Putnamo kultūrinio *konservatyvizmo* kalbą, jos čia ir nevartojau.) Pats menas, Hiacinto požiūriu, išreiškia „ilgesį ir ašaras“; pats menas jam rodo (kaip mums rodo šis romanas) sudėtingą žmogiškųjų dingsčių raizginį, dažną ryšį, kaip kitoje pratarmėje rašė Jamesas, tarp „palaimos ir vargo, tarp dalykų, kurie gelbsti, ir tų, kurie žeidžia“, tarp „kažkieno dorumo ir ramybės“ ir „kažkieno skausmo ir nedorumo“[20] – trumpai tariant, paplitusias įtampas tarp gėrybių, kurių netobulai dėmesingai netobulomis aplinkybėmis siekia veikiantys žmonės.

Jamesas dažnai tvirtina, kad esminė literatūros meno paskirtis – atverti mums įtampas, kurios kilniausių mūsų siekių kontekste iš mūsų padaro netobulus objektus, tragiškas įtampas, kurios randasi, kai mylime ir rodome dėmesį, taip pat tada, kai mūsų meilės ir dėmesio objektai reiškia į mus savo teises. Ir Jamesas mums primena, kad esminė tikro altruizmo sąlyga yra pažinti šias kliautis – mat, pasak Šarlotės Stant, „jei mus gali pražudyti mums nežinomų daiktų įtrūkimai, vadinasi, niekada negalėsime nieko duoti vienas kitam“. Šių sunkumų neigimas gimdo nekaltybę, kuri dėl savo perdėto optimizmo dažnai yra nepakanti ir net žiauri tam, kas yra iš tikrųjų. Sunkumo pažinimas gimdo švelnumą netobulam objektui, taip pat sau pačiam, suvokus, kad esi netobulas.

Čia Jamesas savo mintį pakreipia politine linkme. Didis menas politiniame gyvenime atlieka pagrindinį vaidmenį, nes atskleisdamas mūsų meilės ir įsipareigojimų painumą, parodydamas mus pačius kaip netobulus krištolus, jis švelnina optimistinę esamybės neapykantą, kuri lemia didelę dalį politinio smurto, švelnina laukinį per sudėtingas žmogaus širdies subtilybes marširuojantį viltingumą. Kaip rašo Putnamas, politikai reikia to, ko, pasak jo, stinga marksizmui: realistinės dorovės psichologijos, žmogaus galimybių supratimo. Jai taip pat reikia suprasti žmogaus vertybių daugybiškumą ir dažnai tragiškas įtampas tarp tų vertybių.

Prie šio supratimo šliejasi politinė nuostata, jog [politika] nėra *pakantesnė* piktybėms, bet turbūt labiau linkusi pasigailėti, mažiau pykti, reginti, kiek daug kliūčių pasitaiko gerumui, kaip giliai šios įsišaknijusios, kaip labai įsismelkusios į patį supratėją ir kitus žmones. Ši politika nuo griežto ir pelnyto baudimo linksta prie žmoniškos kantrybės, nuo žiauraus keršto prie lėto švelnaus akstinimo to, kas dar likę gera. Tai politika, kantriai, nuosekliai triūsianti dėl lėtos pažangos, politika, siekianti (kaip

[20] *What Maisie Knew* „Pratarmė“ iš *The Art of the Novel*, 143.

kadai rašė Seneka, bardamas politinį pyktį) „ne tam, kad [plūstantis blogis] liautųsi, bet kad nenugalėtų“* (*De Ira* II.10). Mums reikia meno, kad rodytų mums sunkumus, apsaugodamas mus nuo perdėto vilties šiurkštumo.

Pats *The Princess Casamassima* yra toks šio sunkumo priminimas. Mat tragiškoje atomazgoje tarpusavyje susikerta Hiacinto ištikimybė savo duotam pažadui (bei darbininkų, kuriems jis sutiko atstovauti, tikslui) ir jo naujesnė ištikimybė subtilybių suvokimui, nesuteikdamos, jo supratimu, jokios kitos išeities, kaip tik paleisti kulką sau į širdį. Įsisąmoninęs meną, jis darosi daugiau ar mažiau jautrus darbininkų skurdui, negali apleisti nei vienos, nei kitos pusės[21]. Žinome, kad Munimento „didis nuoseklumas“ visada apsaugos jį nuo tragedijos, leis jam atmesti kiekvieną reikalavimą, kurį suprasti ir pajausti būtų pernelyg sunku. Princesė irgi savaip išgyvens, mat „Princesė Kazamasima turėjo aiškų gebėjimą visiškai nepaisyti dalykų, į kuriuos negeidavo atsižvelgti; tai buvo net ne menkiausias paniekos dvelksmas, veikiau apgalvotas, ramus, patogus ignoravimas, po kurio ji grįždavo ten, kur geidavo būti“ (I.211). Kilnų požiūrį į sunkumus lydi baisus pažeidžiamumas – tiek Hiacinto, tiek mūsų – kadangi jo „jausmai, sužadintas protas, dorovinė sąmonė, pakankamai susižavėjus ir atidžiai skaitant, tampa mūsų pačių nuotykiu“ (I.xv). Suprasdami ir jausdami jo tragediją, matydami jo sunkumus, suprantame tam tikrą tiesą apie gėrio būklę pasaulyje.

1941 metais lankydamasis Keimbridže, Masačusetse, W. H. Audenas parašė ir prie Henry'io Jameso kapo perskaitė poemą, kurioje apmąsto santykį tarp politinės nuostatos, lemiančios karą ir karo lemiamos, ir proto įpročių, kuriuos skatina Henry'io Jameso romanai. Štai dalis to apmąstymo:

Dabar, kaip niekada, kai deglai ir būgnai
Kursto tupinčias ropliškio proto moteris,
    Kol pakrika baimių gausybė
Šiurkščiai užgriūva viską, kai mūsų sapnuose
Vargonais groja kiaulė ir dangus žydrasis bėga spiegdamas,
    Kai pasirodo Pražūties Plyšys,

Reikia gerųjų dvasių, jų subtilios meilės
Baltosios magijos. Karas, kaip santuoka,
    Nedviprasmis: rezultatas, kurio
Reikalauja jo *affaire fatale* – paprastas ir liūdnas,
Fiziškai pašalinti visus žmogiškuosius objektus
    Slapstant Sunkumą.

Tad atminkit mane, kad pats atminčiau, jog
Šis išbandymas, kurį privalome patirti drebėdami iš baimės
    Nėra istorinis įvykis,
Jog nei košmariška puolusi demokratija, nei
Primityvi kariaunos tvarka manęs negali apgaut
    Dėl keblios,

[21] Žr. puikų šios minties Trillingo aptarimą.

* L. A. Seneka, *Diatribės*, iš lotynų kalbos vertė Dalia Dilytė, Vilnius: Pradai, 1997, p. 109. – *Vert. past.*

Dėl katastrofiškos padėties, kurios nei
Pergalė, nei pralaimėjimas negali panaikint. Būti
Kurčiam, bet pasiryžusiam dainuot,
Būti raišam ir aklam, tačiau ilgėtis Didžiosios Gerosios Vietos,
Būti perdėm sugedusiam, tačiau graudžiai viliojamam
Tikrojo Savitumo.

Argi šiandien nelaiminsiu tavęs didingai, kamuojamas
Savų mažų menkų dvejonių, stovėdamas
Prie tavo polilsio vietos
Kas priėmė į savo karštą glėbį tavąjį *Bon*, kai bėgo Jis
Tavęs link su neįveikiamu savu įrodinėjimu, visų gražiausiai
Prisipažindamas savoj krūtinėj?[22]

Manau, tam tikrais požiūriais Audenas iškreipia dorovinę Jameso viziją – ypač akcentuodamas „perdėm sugedusią" širdį, o ne Jameso dažniau pabrėžiamą sunkumą painiame pasaulyje elgtis teisingai visų savo meilių ir įsipareigojimų atžvilgiu, sunkumą net teisingai suprasti visa, kas suprastina, pajausti visa, kas pajaustina. Tačiau esminė mintis išsakyta nuostabiai: Jameso požiūriu, karas yra vangus nerangus bailus elgesys sprendžiant dorovinio bei politinio gyvenimo problemas, tuo tarpu tikras drąsus elgesys reiškiasi, kai su sunkumais susiduriama kantriai ir šviesiai. Karas nesusitinka su mūsų žmoniškumu, jo *nemato*, tiesiog užgriūva jį. Karas atrodo stiprus, žvalus, aistringas, tačiau vengia aistringai įsitraukti į tikrovę, kiekvieno daikto sudėtingumą. Antra vertus, Jameso romanas susiduria su tuo sudėtingumu ir dviprasmiškumu, aistringai ir švelniai priimdamas į savo glėbį žmonijos viltis ir konfliktus tarytum vaiką su visa meile, kantrybe ir švelniu domėjimusi sunkumais, kuriuos kelia šis tėviškas santykis.

Dabar geriau suprantame, kodėl Hiacintas šypteli, kai Princas jam priskiria nusistatymą, kuris žodžiu sutinkąs su paties Princo: „Privalome būti kantrūs". (Arba, kaip anksčiau laisvesniu itališku pasakymu išsireiškė Princas: „*Che vuole? Ci vuol' pazienza*". [„Ko nori? Šie dalykai reikalauja kantrybės".]) Princas turi galvoje, kad vargšai turėtų liautis kėlę neramumus, užsiimti anapusine religija, laukti, kol tie, kam geriau sekasi, patys susiprotės ir sušelps labdaringos išmaldos. Hiacintas taip negalvoja. Jis iki pat galo lieka ištikimas žmonėms, tegul savo tragiškoje padėtyje ir nesugeba imtis praktiškos veiklos jų medžiaginei bei dvasinei gerovei pakelti. Jis nenori, kad žmonės priklausytų nuo tokių veikėjų kaip Princas. Ir vis dėlto taria: „Privalome būti kantrūs". Mat tragiškai suglumęs, šypsodamasis patamsyje, apčiuopomis eina link minties, kad tikras ir tvarus politinis sprendimas pasiektinas nesmurtinėmis kantriomis pastangomis keisti širdis ir protus – vaizduotės, įtikinėjimo pastangomis, galėtume sakyti, rašymo ir skaitymo pastangomis. Tai sakydami, neturime mintyje, kad tokia politika niekada nepateisintų revoliucinių strategijų, mat žinome, jog Hiacintas žavisi Prancūzijos revoliucija. Tačiau tokios strategijos visada bus pavaldžios esmingesniam ir didesniam tikslui pakeisti širdį ir pernelyg dažnai tokiems poky-

[22] W. H. Auden, „At the Grave of Henry James" iš *Collected Poems* (London, 1979).

čiams jos ne tarnauja, o kliudo. Pavyzdžiui, romane pavaizduota revoliucija tiesiog atveria problemos gelmę. Tamsoje Hiacintas šypteli, šiame žodiniame sutapime su reakcijos jėgomis įžvelgdamas ironiją ir sunkumą: sunkumą priversti garbius žmonių mylėtojus suvokti tai rimtai kaip atsaką; sunkumą įtikinti jautrius gyvenimo skaitytojus, jog tai, kas atrodo kaip kapituliavimas, esanti pati tikriausia drąsa. Ir galbūt šis šyptelėjimas tamsoje taip pat yra romanisto pasišaipymas iš fakto, kad jo paties advokatavimą kantrybei protingi skaitytojai, be abejonės, klaidingai palaikysią reakcija, suvokimo gynimą – antipatija politinėms idėjoms.

VI

Vis dėlto argi Hiacintas nėra tiesiog per silpnas? Jamesas pakartotinai mums primena jo mažumą, fizinį trapumą, opumą, jo pažeidžiamumą. Galų gale kaip „mūsų mažasis herojus" (II.155), „mūsų gležnasis herojus" (I.261) gali išgyventi politikoje? Argi nelemta, kad jį sutryps, netgi nušluos šio pasaulio munimentų „pranašesnis žvėriškumas" (I.338)? Audenas poemoje į šį klausimą irgi atkreipė dėmesį, mat Jamesas vaizduojamas beveik patetiškai, atsidavęs savo žmonijos vizijai, kuriai būdinga atvira ir vaikiška meilė. Ši vizija patetiška ir priešinga prievartai, kuri, galime nujausti, tikrai ją užtemdys. Argi šis romanas – tai ne nepajėgumo ir net gėrio savižudybės receptas?

Jamesas šio klausimo nepalengvina, daugybe požiūrių iš tikrųjų kviesdamas mus kritikuoti Hiacintą Robinsoną. Kaip esame nurodę, šis Jameso herojaus netobulumas (net nekalbant apskritai apie žmogaus gyvenimo netobulumą) sudaro svarbią rašytojo sumanymo dalį. Mat parodydamas Hiacintą kaip žmogų, kuris asmeninių pastangų ir vaizduotės dėka visiškai išvengęs savo į klases padalytos visuomenės suvaržymų, Jamesas pakirstų savo argumentus, jog tarp suvokimo ir visuomeninių sąlygų esama ryšio. Taigi Hiacintas turi ydą orumo ir vertės vaizdinius tapatinti tiktai su aristokratijos vaizdiniais: jis pernelyg patiklus Princesės atžvilgiu, apskritai pernelyg pasiruošęs įžiūrėti nesamą dorovinę elegancijos vertę. Šie trūkumai kažkiek paaiškina jo negebėjimą elgtis objektyviai. Ir mūsų klausimą Jamesas dar labiau komplikuoja, į romano centrą drauge su Hiacintu įkeldamas veikėją, kuris visiškai kitoks, sveikesnis, stipresnis, ne toks rafinuotas, ne toks patiklus, bet vis tiek dosnus, atjaučiantis ir mylintis. Galėtume sakyti, kad Milisenta Hening Hiacintui yra tai, kas Fanė – Bobui Asingamui: jos paprasta taisyklėmis paremta dorovė ir tikras širdies švelnumas jį iš esmės palaiko. Esame verčiami galvoti, kad sveiką politinę bendruomenę sudarytų ne tik hiacintai, bet ir galbūt šių dviejų skirtingų dvasių meilė ir partnerystė[23].

Tačiau galiausiai esame grąžinami pas „savo herojų", kurį mylime, kad ir kokius sunkumus jis išgyventų. Ir čia darsyk turime atsakyti, kad nėra nė mažiausio ženklo,

[23] Žr. Asingamams skirtą diskusiją apybraižoje „Subtiliai žinoti".

kad romane Hiacintas būtų silpnas veikėjas. Sakyti, kad jis silpnas, vadinasi, rimtai nežiūrėti į Jameso siūlymą savo įprastus sprendimus dėl silpnumo ir stiprumo apkeisti vietomis. Mūsų prašoma pripažinti, kad kantrus aiškumas ir nesmurtinės neskubrios pastangos bendrai įkūnija daugiau stiprybės negu aštrūs durtuvai, suteikia daugiau drąsos žmonijai kautis už žmoniškumą negu bėgimas nuo jos į kilniąją erdvę. Apgręždamas patarlę aukštyn kojomis, Hiacintas taria, „pražūti dėl ėriuko tas pats, kas dėl avytės"* (I.145) – mat būdamas ėriukas, žmogus atsiduoda kitų labui ir taip parodo pranašesnę vaizduotės drąsą. Dalykai, kurie iš pradžių atrodo absurdiški – pavyzdžiui, vardas ir pavardė „Hiacintas Robinsonas", argi rinkimuose jis pritrauktų daug balsų („Munimentas" turbūt pritrauktų, įtaigaudamas kietos gynybos politiką), romano pabaigoje rodosi ne tik subtilesni, bet ir narsesni už kietus dalykus, lygiai kaip vyrui narsiau būti augalu negu tvirtove. Tikram vyrui *neišdrįsti* būti gėle, mūsų supratimu, yra bailumas. Ponia Aurora Langriš, kantriai eidama į pagalbą pavieniams žmonėms, šiuo požiūriu yra laikoma daug drąsesne revoliucioniere už radikalus, kurie žaidžia smurto žaidimus, anei vienam žmogui gyvenime nepažvelgdami į akis[24].

VII

Taigi romane vis dėlto kviečiama į revoliuciją. Ne tą revoliuciją, kurią pradžioje įsivaizduoja romano veikėjai, o tą, kuri yra lengviau įvykdoma ir kartu radikalesnė. Ne į revoliuciją, kuri slypi neapykantoje, o tada ir žudyme, o į širdies revoliuciją, kuri moko suprasti ir mylėti netobulus žmones, jais nesibjaurint. Tai reikalavimas mums, kaip visuomeninėms būtybėms, nepasitenkinti pusžaliu abstrakčiu šnekėjimu ir nerangiu suvokimu, tuo, ką kitur Jamesas vadina „pigumo ir lengvabūdiškumo valdžia", bet viešai ir privačiai tarpusavyje kurti gyvenimą su tokiu subtilumu, jautrumu, švelnumu ir vaizduote, kaip kuriamas literatūros kūrinys, malšinantis pyktį, skatinantis švelnumą. Darbuotis kantriai atsidavus, sudarant žmonėms medžiagines sąlygas, reikalingas šiam dvasiniam gyvenimui, ir kartu dvasines bei medžiagines sąlygas, reikalingas meilės santykiui su pasauliu ir vienų su kitais. Tokie romanai kaip šis tokią revoliuciją savo skaitytojų širdyse kuria kaip liudijimą, taip pat žadina veikti, nes skaitytojai kelias trumpas valandas tampa šio liudijimo pavyzdžiais ir gali pajusti stiprų nepasitenkinimą kasdienių šnekų, veiksmų ir jausmų nerangumu,

* Anglų patarlė skamba taip: „One might as well perish for a sheep as for a lamb". Hiacintas sukeičia vietomis žodžius „sheep" (avytė) ir „lamb" (ėriukas). Lietuviškas anglų patarlės atitikmuo: „Septynissyk nusidėsi – vieną sykį atkentėsi". Martha Nussbaum toliau naudojasi originalo kalboje galimu žodžių žaismu, kurį perteikti lietuvių kalba, deja, neįmanoma. Todėl pateikiamas tiesioginis patarlės vertimas ir aiškinimas. – *Vert. past.*

[24] Žr. panašius apmąstymus iš Isaiah Berlin, „On the Pursuit of the Ideal", *New York Review of Books*, kovo 11, 1988.

stiprų potraukį į subtilumą, tikresnę užuojautą. Paties Jameso žodžiais: „Ar galimas dar geresnis pavyzdys, kaip kilniai, naudingai, viešai ir, tarytum, pilietiškai pasinaudoti vaizduote?“

„Tarkim, skaitytojai šito nepajaučia. Nieko neįvyksta ir viskas klostosi taip, kaip ligi šiol.“

„Ko nori? Šie dalykai reikalauja kantrybės.“

(Galbūt nusišypsokime savo tamsoje.)

Baigiamoji pastaba

„Įvade“ ir keliose kitose apybraižose (ypač „Subtiliai žinoti“ ir „Suvokimo pusiausvyroje“) šnekėta apie Aristotelio filosofiją, kurios tyrimai – tai meilūs bičiulių pokalbiai. Ši apybraiža pateikia tokio tyrimo pavyzdį. Mat joje atskleidžiama kai kas iš besitęsiančio dalijimosi suvokimu su draugu, draugystė su kuriuo jau dvidešimt metų palaiko mano apmąstymus šiais klausimais. Apybraiža parašyta tomui, skirtam Harvardo universiteto Walterio Beverly’io Pearsono vardo šiuolaikinės matematikos ir matematinės logikos profesoriaus Hilary’io Putnamo šešiasdešimtmečio sukakčiai paminėti. Šią knygą skaitantiems filosofams Putnamo pristatyti nereikia. Bet kadangi daugelis šių apybraižų skaitytojų gali būti nesusipažinę su jo darbais, turiu puikią dingstį jį pristatyti.

Putnamas – vienas šauniausių dabar gyvenančių Amerikos filosofų, vienas iš mažo būrelio, kurių darbai apimtimi, įtaigumu ir giliu įžvalgumu aukštai iškyla viršum kitų filosofų. Jo nuopelnai ženklūs beveik visose pagrindinėse srityse: logikoje, matematikos filosofijoje, fizikos filosofijoje, bendrojoje mokslo filosofijoje, metafizikoje, epistemologijoje, kalbos filosofijoje, psichikos filosofijoje, dorovės ir politikos filosofijoje, literatūros filosofijoje. Putnamo darbai yra aristoteliški tuo požiūriu, kad mąstytojas geba aprėpti daugybę sričių, vienoje srityje išplėtotas įžvalgas pritaikyti kitos srities problemoms; aristoteliški dar ir tuo požiūriu, kad griežtumą derina su žmogiškųjų klausimų gausa. Iš savo kartos pagrindinių anglų ir amerikiečių filosofų Putnamas bene neprilygstamas savo pagarba didiems filosofijos istorijos veikalams bei entuziastingu rėmimusi istorija nušviečiant nūdienos klausimus. Vienodai neįprasta jo pagarba ir meilė literatūrai, siekis išplėtoti etinį požiūrį, kuris paliktų erdvės literatūroje įkūnytoms įžvalgoms. Putnamas pagarsėjęs savo ryžtu laikytis tiesos, kad ir kur ši vestų, net jeigu tai priverstų atmesti ankstesnę poziciją, todėl ilgainiui jo filosofinė nuomonė dažnai kisdavo. Užuomina apie nuomonės kitimą taip pat primena faktą, jog esame tapę bendraautoriais, drauge parašėme straipsnį „Changing Aristotle’s Mind“ (rengiamą spaudai apybraižų rinktinėje *Aristotle’s De Anima*, ed. M. Nussbaum and A. Rorty), kurio tema – poreikis peržiūrėti tam tikrus dabartinius požiūrius į Aristotelio poziciją sielos ir kūno klausimu, taip pat apibūdinti pasikeitusią savo pačių poziciją, kaip teisingai interpretuoti Aristotelį.

Per Vietnamo karą Harvardo universiteto miestelyje Putnamas organizavo prieškarinę veiklą. Iš pradžių buvo liberalus karo priešininkas, paskui pakrypo kairėn ir prisijungė prie Pažangiosios darbo partijos sparno „Studentai už demokratinę visuomenę". Kelerius metus buvo smarkiai įsitraukęs į politinę veiklą. Kai pirmąkart su juo susitikau (įvykis aprašytas šiame straipsnyje), jis dalyvavo kaip kviestinis pranešėjas konferencijoje naujiems Danfortho podiplominių studijų stažuotojams. Buvau pirmakursė magistrantė, padėjau surengti konferenciją tų metų naujai išrinktiems stažuotojams. (Mano pačios pozicija buvo remti Eugene'ą McCarthy ir liberalų pasipriešinimą karui.) Po poros metų Putnamas pasitraukė iš Pažangiosios darbo partijos; darbar jis laikosi požiūrio, aprašyto straipsnyje. Kaip Hiacintas Robinsonas, jis yra žmogus, „kuris nieko nepradangina", kaip Robinsonas, jis yra labai ištikimas, dosnus ir drąsus žmogus.

Ši apybraiža remiasi ankstesniu pritariamu aristotelizmo vertinimu asmeninio etinio protavimo požiūriu, taigi remiasi argumentais iš „Įžvalgumo", „Netobulų krištolų" ir „Subtiliai žinoti". Apybraižoje, kaip ir „Įžvalgume", stengiamasi tas išvadas plėtoti ir pritaikyti politinio protavimo srityje. Ilgainiui stengiamasi atremti du priekaištus aristoteliškam-džeimsiškam požiūriui, kurie, kiek leidžia spręsti mano patirtis, nūnai ypač paplitę: (1) teiginį, jog pozicija, pagal kurią esama objektyvaus atsakymo į klausimą „kaip žmogui gyventina", neišvengiamai esanti elitaristinė ir reakcinė; ir (2) teiginį, jog Jameso suvokimo ir vaizduotės individualumo pabrėžimas savaime esąs buržuazinis ir reakcinis. Dažnai šiedu dalykai teigiami miglotai, taigi norint į juos atsiliepti, būtina juos tiksliau išsakyti. Šitai straipsnyje bandoma padaryti. Pirmasis teiginys ypač dažnai girdimas pastarojo meto literatūros teorijoje, kur objektyvios tiesos gynimas (net įmantrus, apimantis tokias sąvokas, kaip Putnamo „vidinis realizmas") pernelyg greitai priskiriamas reakciniams ir net „fašistiniams" (žr. „Sofistiką"). Atsiliepiant į tai svarbu prisiminti daugybę atvejų, kai reliatyvistinis žavėjimasis vietine tradicija ir objektyvumo atmetimas buvo naudojami reakciniams ir net totalitariniams požiūriams į politiką paremti. Lygiai taip pat svarbu įsidėmėti tai, ką akylai pastebi Jamesas, kad troškimas ir suvokimas gali būti be galo nepatikimi kaip gėrio liudytojai. Kitą teiginį nuodugniai aptariu straipsnyje. Dabartinio kairiojo sparno politikos kontekste jį puikiai tyrinėja Doris Lessing veikale *The Golden Notebook*.

Aristotelio politinį požiūrį toliau plėtoju keliuose tarpusavyje susijusiuose straipsniuose, neįtrauktuose į šią knygą:

„Nature, Function, and Capability: Aristotle on the Basis of Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplement Volume 1988.

„Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach" iš *Midwest Studies in Philosophy* 1988, ir truputį kitokiu pavidalu ruošiamas spaudai leidinyje M. Nussbaum and A. Sen., eds., *The Quality of Life*, Oxford Univeristy of Press.

„Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", ruošiama spaudai tome, skirtame Bernardo Williamso filosofijai, ed. R. Harrison and J. Altham, Cambridge University Press.

„Aristotelian Social Democracy" iš *Liberalism and the Good*, ed. G. Mara and H. Richardson (New York, 1990).

Kadangi klausimai dėl „klasikinių knygų" vaidmens pastarojo meto Amerikos politiniuose debatuose yra labai svarbūs, reikia pasakyti, kokia šio romano – ir mano aiškinimo – reikšmė mokymo programos temoms. (Čia nieko netvirtinu už Putnamą, kurio „kultūrinis konservatyvizmas" gali skirtis nuo mano pozicijos.) Romane teigiama, kad humanitariniai mokslai, įskaitant puikių literatūros ir meno kūrinių studijavimą, yra pagrindinė, nepanaikinama gero lavinimo dalis. Tų kūrinių negali ir neturėtų *pakeisti* daugiau techninio pobūdžio ar socialinių mokslų knygos, nors tokios knygos gali būti savaip pravarčios. Mano manymu, ši mokymo programos idėja sudaro romano pagrindą, ir aš ją palaikau. (Taip pat žr. „Įžvalgumą".)

Tačiau bus keliami klausimai, *kokias* knygas romanas ragina laikyti svarbiausiomis. Būtų galima suprasti, kad Hiacintas aiškiai teikia pirmenybę pripažintai tradicinei Vakarų klasikai, tokia esanti ir paties romano rekomendacija. Manau, kad reikalai sudėtingesni. Kaip matėme, Hiacintas vadovaujasi trimis argumentais už literatūros ir meno svarbą švietime. Vienas siejasi su meno vaidmeniu visiškai išlavinant žmonių, kaip jaučiančių ir protaujančių būtybių, gebėjimus; antras – su istorija ir istoriškai susiklosčiusiu tapatybės suvokimu; trečias – su tuo, kaip svarbu suprasti sunkumus ir įtampas, su kuriais žmogus, tikėtina, susidursiąs stengdamasis gerai gyventi. Pirmasis ir trečiasis argumentai reikalauja sodrių ir puikių kūrinių, nėra taip, kad kūriniai turėtų priklausyti vienai, bet ne kitai tradicijai. Ir tiesą sakant, romane pateikti sudėtingi pirmojo argumento apmąstymai leidžia manyti, kad švietimo požiūriu žmonėms geriausia, kai jiems daro įtaką kūriniai, kurie vaizduoja ir patvirtina jų pačių ištakas bei skatina jų savigarbą. (Tokie romanai taip pat būtų vertingi nieko nestokojantiems žmonėms mokantis gerbti kitus.) Todėl Hiacintas turėjo išrasti darbo klasės herojų; žinoma, tą patį padarė ir Jamesas. Tai reiškia, kad į švietimo programą, turint omenyje mūsų pačių visuomenę, regis, turėtume įtraukti puikius kūrinius iš įvairių perspektyvų, įskaitant prastuomenės ir mažumų perspektyvas. Ir jeigu prie šių klausimų pridėsime dar vieną, kurio pats Jamesas čia nelaiko pagrindiniu, tačiau taip padaro kituose romanuose, – klausimą apie pagarbą ir supratimą *tarp* kultūrų, šitai mums suteiks papildomą pagrindą atrenkant puikius kūrinius dairytis jų įvairovės.

Antrasis argumentas išties pabrėžia, kaip svarbu suprasti paties žmogaus tradiciją ir istoriją. Bet suprantama, kad siekiant įgyvendinti šį sumanymą, pirma reikia studijuoti atskirties nuo aukštosios kultūros istoriją (žmonių vargą ir triūsą), taip pat pačios aukštosios kultūros istoriją; ir antra, jokiu būdu nesipriešinti švietimo programos įvairinimui, jeigu tik *tarp* studijuotinų dalykų esama kokios nors tradicijos.

8

Sąlygiškumų sofistika

Teisijui ir Gorgijui leisime miegoti, nes jie manė, jog tai, kas tikėtina, yra labiau gerbtina už tai, kas teisinga, o savojo žodžio galia jie menkus dalykus priverčia atrodyti didžiais, o didžius – menkais, naujus dalykus atrodyti senoviškai, o senus – naujai; visiems [gyvenimo atvejams] jie išrado tiek kalbų sutrumpinimą, tiek beribį jų ilgį.*

– Platonas, *Faidras* 267a6

Sofistai vėlei mūsų draugėj. Mums, kaip Sokratui, reikalinga „tikra retorika". Tai yra mums reikalinga tokia kalbėjimo apie literatūrą forma, kuri užsiima tikrais, rimtais, žmogui svarbiais dalykais ir taip darydama gerbia pastaruoju metu niekintas tiesos, objektyvumo, net taisyklingo argumentavimo, aiškaus apibrėžimo sąvokas. Mat jeigu šnekame apie tikrus dalykus, išties reikšminga, labai reikšminga, ar sakome viena, ar kita, kadangi žmogaus gyvenimas, kad ir kaip dėl to apgailestautume, nėra vien tik laisvos žaismės ir nevaržomo veikimo reikalas. O jeigu reikšminga, vadinasi, norint, kad pavyktų, verta imtis ilgai trunkančio, alinančio, nedramatiško, galbūt nuobodaus, griežto darbo.

Toks yra mano pirminis, nedetalizuotas atsakas į Stanley'io Fisho pranešimą, kurio didžioji dalis man kėlė nerimą. Ilgainiui taps akivaizdu, jog išreiškiu susirūpinimą dėl dviejų tarpusavyje susijusių dalykų: pirma, dėl kai kurių išreikštų pažiūrų turinio, antra, dėl mąstymo eigos išreiškiant tas pažiūras. Pirma, dėl padriko ir nevisai pelnyto kraštutinio reliatyvizmo ir net subjektyvizmo, antra – dėl paniekos griežtumui, kantrybei ir aiškumui kalbant ir artikuliuojant šį subjektyvizmą ar reliatyvizmą. Daugelio dabartinių literatūros teoretikų, kaip ir graikų sofistų, požiūriu, šiuodu dalykai – turinys ir forma – siejasi neatsitiktinai. Mat jeigu iš tikrųjų manoma, kad kiekvienas žmogus (arba žmonių grupė) yra tiesos kriterijus ir / arba kad nėra ženklaus skirtumo tarp protingo įtikinimo ir priežastinio manipuliavimo, tikėtina, kad bus rodoma mažai pagarbos tradiciniams filosofiniams taisyklingumo ir aiškumo kanonams. Tie, kurie pasinėrę į tokius dalykus, paprastai bus laikomi atžagareiviais, nesugebančiais nieko suprasti. (Siekiant pagrįsti šią mintį, Fisho pranešime laisvai ir stebinamai vartojami terminai *kairė* ir *dešinė* tiems mūsų, kurie esame tiesos ieškotojai, vanoti. Nesu tikra, kuri iš politinių pozicijų Amerikoje iš tikrųjų būtų ištikima atvirai viešai dialektikai pagal tradicines racionalaus argumentavimo

* Platonas, *Faidras*, iš graikų kalbos vertė ir paaiškinimus parengė Naglis Kardelis, Vilnius: Aidai/ALK, 1996, p. 75 – *Vert. past.*

ir sąžiningo veikimo normas, tačiau esu įsitikinusi, jog tai ne dešinė. Įtariu, kad šitai visai sėkmingai galėtų būti tas vienodai pagiežingas ir iš pažiūros senamadiškas veikėjas – liberalas.)[1] Kartu, jeigu slapta ar atvirai niekinamas racionalus argumentavimas ir geidaujama, kaip daro Gorgijas, šlovę bei turtus pelnyti kitomis priemonėmis, ar esama dar patogesnio mokymo už Gorgijaus požiūrį, pagal kurį, šiaip ar taip, nesama jokios tiesos, viskas tėra manipuliavimo rezultatas, daugiau ar mažiau panašus į kvaišinimąsi? Tuomet negebėjimas pasižymėti tradicinėmis racionaliomis dorybėmis panėšės į drąsą, o ne į padrikumą.

Paminėjau sofistus. Iš tikrųjų dabar norėčiau šnekėti apie graikus. Mat reliatyvizmo istorijoje, kalbant ir apie reliatyvizmo graikų filosofijoje sąveikas su dialektika, aiškiai esama daug perėjimų, būdingų [ir] dabartinėms literatūros diskusijoms apie tiesą. Nagrinėjimo objektui atitolus nuo mūsų, galbūt aiškiau išvysime, kaip neteisėtai pereinama nuo vieno dalyko prie kito, ir geriau suprasime, kas skatina šitaip pereiti.

Atrodo, kad iš pradžių graikų filosofija tiek moksle, tiek etikoje buvo naiviai realistinė. Alternatyvios mokslinės pažiūros keltos be dvejonių kaip tarpusavyje besivaržantys aiškinimai, kokia iš tikrųjų yra daiktų visatoje [tvarka]. Net etinės normos buvo suprantamos kaip dievų duotos visiems laikams, nepriklausomai nuo kultūros ar istorijos. V amžiuje daugybė veiksnių akino mąstytojus įsisąmoninti, jog vadinamose amžinosiose tiesose reiškiasi tam tikras neprastinamas žmogiškasis dėmuo, interpretavimo ar sąvokinio reiškimo dėmuo, iš kurio, atrodo, seka, jog mūsų teorijos pasyviai negauna ir neužrašo iš anksto apibrėžtos duotybės. (Keletas veiksnių, lėmusių šį akcentavimą: atrastos gana skirtingos žmonių bendruomenės, kurios gyvenime rėmėsi gana skirtingais įsitikinimais; naujai susidomėta, kokiu būdu mūsų suvokimo galios suteikia pavidalą tam, ką patiria; pasklido radikalios ar skeptiškos pažiūros, privertusios pripažinti, jog apskritai mums norint mąstyti ir kalbėti tam tikri dalykai laikytini teisingais – pavyzdžiui, pasaulyje privaląs būti daugis, kitimas ir t. t.) Kai kam atrodė, jog senos istorijos apie gaunamą ir visiškai neinterpretuojamą duotybę dar kartą patvirtinti jau nebeįmanoma.

Štai čia buvo atkelti vartai įvairiems vertinimams. Vienas madingas požiūris pavadintas protagoriškuoju subjektyvizmu, nors nėra tikėtina, kad jo laikėsi pats Protagoras. Šiuo požiūriu, turint omenyje, kokie įvairūs ir nevienalyčiai yra suvokimo teiginiai, ir tai, jog pažiūrėti nesama jokių „nepaneigiamų" sprendimo kriterijų, kiekvienas žmogus yra tiesos kriterijus. Jeigu vėjas subjektui A atrodo karštas, jis tėra karštas subjektui A, jeigu jis šaltas subjektui B, jis tėra šaltas subjektui B ir nieko daugiau teisėtai negalima pasakyti. Radikalesnis variantas atsisakė patikslinimų „subjektui A" ir

[1] Visos tos šnekos apie „kairę" ir „dešinę" profesionalizmo ir antiprofesionalizmo kontekste, atrodo, nieko daugiau neduoda, kaip tik iš naujo kelia seną klausimą, ar esama kokio nors esminio skirtumo tarp autoritarizmo ir totalitarizmo; be to, jos gerokai mažiau įdomios už aną debatą, kadangi metaforinė terminų vartosena čia tokia miglota. (Ar kurios nors profesijos žmonės, kaip apibūdina Fishas, yra karinė chunta, ar partija? Ar tai reikšminga?)

„subjektui B", taigi jo šalininkai buvo priversti sustabdyti neprieštaringumo principo galiojimą. Vėjas tuo pačiu metu esąs ir karštas, ir šaltas, jeigu tik randame du šitaip teigiančius žmones. (Požiūris apėmė ne tik tokius atvejus, kaip karštis ir šaltis, kur minties patrauklumas bent sučiuopiamas; tai buvo bendras požiūris į visus teiginius.)

Ši doktrina natūraliai skatina klausti apie kalbėjimo ir mokymo galimybes. Kadangi kiekvienas pilietis arba kiekvienas kritikas pats sprendžia, kokia yra daiktų tvarka, kaip tada protagorininkas gali pritraukti mokinių? Šitas klausimas buvo keblus. Protagoriškasis požiūris reiškia, kad argumentavimas iš tikrųjų nėra argumentavimas, jis pašalina mintį apie bendrą tiesą, kurios atžvilgiu stengiamės sutarti. Švelnesnė jo forma mums aiškina, jog argumentų nesama, tvirtinamos tiktai asmeninės pažiūros ir suvokimas. Radikali jo forma, atsisakydama neprieštaringumo, iš argumentavimo atima gyvybinį ramstį. Kas tuomet vyksta, kai žmonės tariasi argumentuojantys bei mokantys? Ir kodėl turėtume klausytis profesionalaus mokytojo? Gorgijas davė vieną gerai žinomą atsakymą. Kalbėjimas iš tikrųjų esąs savotiškas kvaišalas, įrankis priežastingai manipuliuoti elgesiu. Kaip tvirtina Stanley Fishas (jis arba jo atstovė Helėnė Trojietė), tarp įtikinimo ir prievartos nesama skirtumo. Viskas yra manipuliavimas, o gebėjimo manipuliuoti galima išmokyti. Šios pozicijos įtaka, kaip galima buvo tikėtis, politinėje arenoje sukėlė rimtą pasitikėjimo krizę. Kaip sako vienas iš Tukidido kalbėtojų: „Pasiekta padėtis, kai nuoširdiai duodamas geras pasiūlymas yra toks pat įtartinas, kaip ir tai, kas visiškai bloga". (Ši padėtis, man regis, yra logiška Fisho kalbėsenos bei šios natūraliai žadinamos diskusinės atmosferos išvada.)

Tačiau tikėtina, jog tirdami šias plėtotes, nustebsime supratę, jog jos nėra racionalios. Atradimas, jog nesama dieviško kodekso, įtvirtinto amžinai ir nepriklausomai nuo mūsų buvimo ir mąstymo, atradimas, jog tiesa kažkiek arba kažkaip yra žmogiška ir istoriška, tikrai nepagrindžia išvados, kad bet kuri žmogaus tiesa yra tokia pat gera, kaip bet kuri kita ir kad tokie ilgaamžiai papratimai, kaip tiesos ieškojimas bei racionalus argumentų kritikavimas, daugiau nebegalėsią atlikti jokio vaidmens. Taigi smalsaujame, kas gi skatintų žmones daryti tokias išvadas ir kas gi verstų kitus ploti jiems, kai šie jas padaro.

Aristofanas, šiuo atveju išmintingas kaip ir daugeliu kitų, pateikia iškalbingą pavyzdį. Jaunuolis grįžta namo po dienos sofistinio lavinimo. Jis sako tėvui: „Tikiuos įrodyti lengvai, jog tėvą mušt teisinga"*. Tėvas sušunka: „Bet joks įstatymas neleis su tėvu šitaip elgtis"**. [Tėvas] ištarė magišką madingą žodį, po kurio iš karto seka lemtingas sūnaus „įrodymas". Jeigu šie įsitikinimai iš tikrųjų yra tik įstatymai, tuomet, – taria sūnus, – juos sukūręs žmogus, lygiai toks, kaip tu ir aš pasinaudodamas įtikinimo galia tuos įstatymus primetė kitiems. Taigi aš, būdamas žmogus, galiu visiškai panašiai sukurti naują įstatymą, pagal kurį sūnūs turės mušti savo tėvus už tai, kad šie savo sūnus mušę vaikystėje. Ir atsitinka nuostabiausias dalykas: tėvas, būda-

* Aristofanas, *Debesys*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius // Aristofanas, Menandras, Plautas, Terencijus, *Antikinės komedijos*, sudarė D. Dilytė, vertė J. Dumčius ir kt., Vilnius: Vaga, 1989, 1405 eil., p. 65. – *Vert. past.*

** Ten pat, 1420 eil. – *Vert. past.*

mas „įtikintas", pasilenkia ir leidžiasi mušamas. Šiame protagoriško teiginio „mano įstatymas nėra blogesnis už kitų" ir gorgijiško „primeskime savo įstatymą visomis įmanomomis priemonėmis" kratinyje glūdi svarbi tiesa: būtent tai, kad šis sūnus *nori* mušti savo tėvą. Argumentas patrauklus ne dėl to, kad yra geras, nes toks tikrai nėra (mat esama visokių gerų žmogiškų priežasčių, kodėl pasirinktini seni žmonių papročiai, o ne šis naujas), o dėl to, kad parankiai, grakščiai pateisina tai, ką šis sūnus norintis daryti bet kuriuo atveju. Jis nenori tiesos, jis nori valdžios. Šitai mums parodo kai ką apie jį, o ne apie tiesą. Šitai mums neparodo, kad tiesa yra valdžia arba kad nesama skirtumo tarp tiesos ieškojimo ir valdžios siekimo. Tėvo paklusimas taip pat nebeatrodo paslaptingas, jeigu perskaitome likusią pjesės dalį ir suprantame perspėjimus dėl to, kad paprasti žmonės, besilygiuojantys į inteligentiją, gali būti lengvai vedžiojami už nosies tiesiog iš kaltės jausmo dėl savo prasčiokystės[2].

Susiklosčius tokiai padėčiai, sofistams turtėjant, tiesai tampant negerbiamu dalyku, daugelis tiesos ieškojimo mylėtojų, išsekę ir nusivylę, pasidavė. Apie šią problemą rašo tiek Platonas, tiek Aristotelis, bandydami apibrėžti tikrą ir sąžiningą retoriką, arba, Aristotelio žodžiais, dialektiką ir tai, kuo ji skiriasi nuo paprastos eristikos[3]. Tačiau abudu sutinka, kad nenorint mokinių šviesti tik tokiais neigiamais pavyzdžiais, svarbu įžengti į areną ir susigrumti su šiais žymiais žmonėmis, išraizgyti jų argumentus ir jiems parodyti, kad [sofistų] pozicijoje esama esminės nedarnos[4]. Tokios pastangos įtikins ne visus, mat „vieniems reikia įtikinimo, o kitiems reikia prievartos", kreivai šyptelėdamas pastebi Aristotelis ir patvirtina savo įsitikinimą, kaip svarbu daryti šį skirtumą[5]. Jo pastangos tiesos ieškojimui (visose srityse) grąžinti pagarbą tinka mūsų tyrimui, kadangi (kaip esu argumentavusi kitur[6]), nesiremiama jokia tikrovės, „kokia ji esanti pati viena", idėja, duota mums nepriklausomai nuo sąvokinio reiškimo; ir vis dėlto įrodinėja-

[2] Aptariamas epizodas iš Aristofano *Debesų*, 1399 ir t. Pastebėtina, kad tėvas grąžinamas į protą sūnui užsiminus, jog jis mušiąs ir savo motiną. Šį epizodą ir su juo susijusius klausimus apie įstatymus aptariau savo straipsnyje „Learning Practical Wisdom", *Yale Classical Studies* 26 (1980), 43–97 ir „Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought", *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979), 63–108.

[3] Dėl šio skirtumo žr. svarbų G. E. L. Oweno straipsnį „Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms", iš Oweno *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* (London and Ithaca, N.Y., 1986), 221–238.

[4] Štai kaip neigiamo skatinimo galimybę aprašo Aristotelis, kritikuodamas protagoriškąjį subjektyvizmą: „Ir kaip tik šioje vietoje kyla pati nelaimingiausia pasekmė. Mat jeigu tie, kurie turimas tiesas stebėjo įdėmiausiai – o jie yra tie, kurie [tų tiesų] ieškojo uoliausiai ir jomis rūpinosi labiausiai, – jeigu jie laikosi tokios nuomonės ir daro tokius pareiškimus apie tiesą, argi bandantys filosofuoti teisėtai nenusimins. Tiesos ieškojimas būtų vėjo ganymas" (*Metaphysics* 1009b33–1010al, trans. Kirwan).

[5] Aristotle, *Metaphysics* 1009a16ff. Ištrauka toliau skamba taip: „Jeigu tuo jie įsitikinę (t. y. kad neprieštaringumo principas yra neteisingas) iš suglumimo, jų klaidą galima lengvai pataisyti, mat sunkumas slypi ne jų pareiškime, o mąstyme. Bet jeigu tokį pareiškimą jie daro dėl paties pareiškimo, pataisyti galima atmetant patį pareiškimą, kuris glūdi jų šnekoje ir jų žodžiuose".

[6] M. Nussbaum, „Saving Aristotle's Appearances", iš *Language and Logos*, ed. M. Schofield and M. Nussbaum (Cambridge, 1982), 267–293. Kitoje pastraipoje glaustai atpasakojamos tos diskusijos ištraukos.

ma, kad „regimybėse", tai yra pasaulyje, kaip šį suvokia ir interpretuoja žmonės, galime rasti visas mums reikalingas tiesas ir daug daugiau, negu mano sofistai.

Pats pirmas būsiąs bent vienas principas – neprieštaringumo principas, kuriam ištikimos visos mąstančios ir šnekančios būtybės, kiek yra mąstančios ir šnekančios. *Metafizikos* 4 [knygos] skyriuose, ginčydamasis su priešininku pitagorininku, Aristotelis įrodinėja, jog šio principo kritikui galime parodyti, kad nuo šio principo priklauso pats kalbėjimas net tada, kai jis nori aiškiai išreikšti savo kritiką. Jis teturįs dvi alternatyvas: arba ką nors sakyti, arba tylėti. Jeigu tylės, mums nebereikės su juo turėti reikalų. „Komiška ieškoti žodžių tam, kuris pats nesiruošia tarti nė žodžio. Toks žmogus, kiek jis toks yra, nejuokais panašus į daržovę" (1006a13–15). Tačiau jeigu jis vis dėlto ką nors sakys ir sakys ką nors apibrėžta, jam galima parodyti, jog šnekėdamas jis išties yra įsitikinęs ir naudojasi tuo principu, kurį kritikuoja. Mat norėdamas pasakyti ką nors apibrėžta, jis turi atmesti kitus dalykus, kurie nesuderinami – mažų mažiausiai tuos, kurie prieštarauja tam, ką jis teigia. Labai netoli šio pirmojo lygmens būriuosis tam tikri kiti įsitikinimai – pavyzdžiui, įsitikinimas, kad esama kitimo ir daugio. Šie įsitikinimai, regis, lygiai taip giliai įsišakniję mąstyme ir kalbėjime, jog juos atmetę išgyventume skausmingą nedarną. Antra vertus, „viršuje" bus įvairūs įsitikinimai ir principai, kurie, atrodo, visiškai savavališki, juos galėtume nesunkiai pakeisti, iš esmės nepajudindami nieko, kas rimtai svarbu. (Kaip tokių dalykų pavyzdžius Aristotelis mini tam tikrus paviršutinius religinius įsitikinimus ir įstatymus, pavyzdžiui, tikslaus švenčių kalendoriaus laikymąsi.) Dauguma įdomių atvejų yra kažkur per vidurį: būtų galima toliau gyventi ir šnekėti be šių principų, tačiau norėdami įvertinti savo ištikimybės kiekvienam šių principų stiprumą, turime savęs pasiteirauti, kokią kainą mokėtume atmetę kurį nors principą, kokių kitų įsitikinimų, įpročių, nuostatų turėtume atsisakyti. Pavyzdžiui. Tarkim, kad esame įsitikinę, jog sėkmė, o ne mūsų pačių pastangos, atlieka lemiamą vaidmenį, kad mūsų gyvenimas būtų vertingas. Anot Aristotelio, jeigu įsivaizduotume save nuoširdžiai turint tokį įsitikinimą, suprastume, kad šitai padarytų mūsų gyvenimą tokį lėkštą ir beprasmį, jog nebenorėtume gyventi. Filosofija pateisina tokį įsitikinimą, aiškiai parodydama, koks stiprus ir svarbus jis esąs mūsų gyvenime.

Šitai – tik pradžia eskizo, kuriame vaizduojamas Aristotelio atsakas sofistams. Esu įsitikinusi, kad tame eskize ryškėja darnaus, nenaivaus, „vidinio" realizmo pagrindas, nors, žinoma, čia šios pozicijos smulkiai nesu pradėjusi plėtoti – tai reikėtų padaryti, norint parodyti mano įsitikinimo teisingumą. Šis požiūris glaudžiai siejasi su Putnamo straipsnyje išdėstytu antireliatyvizmu bei su vidiniu jo veikalo *Reason, Truth and History* realizmu. Tiesą sakant, Aristotelio argumentą už neprieštaringumą Putnamas jau buvo pripažinęs bei išplėtojęs (į kiek silpnesnį minimalaus neprieštaringumo principą) ankstesniame straipsnyje, kurio argumentus Putnamas darsyk pakartojo šioje konferencijoje, atsiribodamas nuo Mary Hesse teiginio, esą viską galima peržiūrėti[7].

[7] Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge, 1981) ir „There is at Least One *a priori* Truth", Erkenntnis 13 (1978) 153–170, perspausdinta: Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers, Vol. III* (Cambridge, 1983), 98–114.

Esama dar kelių lygiagrečių tarp graikų istorijos ir konferencijos medžiagos. Fisho straipsnyje ir su juo susijusioje diskusijoje[8] pastebiu dvejopą kalbėjimą apie mūsų santykį su mūsų pačių įsitikinimais ir principais. Viena vertus, girdime šnekant apie pasirenkamumą – tokie žodžiai, kaip „nustatyti sąlygas", „sudaryti", „vertinti", „spręsti", „sąlygiškumas", „naudinga", reiškia, kad aptariamus įsitikinimus galime pakeisti, pripažinti, atmesti, nes šito pageidaujame ir / arba šitaip elgtis yra pravartu. Tokią kalbos raišką pastebėjome, klausydamiesi aristofaniškojo sūnaus, kuris nuo tam tikrų principų žmogiškumo ir atsitiktinumo tiesiogiai pereina prie teiginio, kad šiuos [principus] galima laisvai pasirinkti. Jeigu kokį nors dalyką sukūrė žmogus, tai ir aš dabar galiu sukurti tokį pat naują. Antra vertus, taip pat girdime šnekant apie stiprumą: šnekama apie tai, kad bendruomenės įsitikinimai yra privalomi, kad principai mus moko ir formuoja, net reiškiama samprata, jog individą sudaro bendruomeninis jo paveldas. Savo straipsnyje Fishas šias kalbos raiškas painioja. Jis teigia, jog antroji raiška yra labiau pamatinė. Ir kiek tokie jo vartojami žodžiai kaip „sąlygoti", atrodo, reiškia, kad galime laisvai rinktis savo įsitikinimus ir vertybes, tiek jie neatskleidžia tikrosios jo pozicijos. Vis dėlto esu įsitikinusi, kad Fishui neigiant skirtumą tarp įtikinimo ir prievartos bei ginant mintį, esą kurios nors srities profesionalai vertina, kas yra tiesa, po gorgijiška luoba randame lindint aristofanišką sūnų. Mat jeigu profesijos žmonės negali laisvai spręsti, kas geriau: *p* ar ne *p*, jeigu klausimas toks svarbus, kad laisvas profesinis pasirinkimas jo negali pakeisti, vadinasi, mažų mažiausiai esama dalykų, dėl kurių bendruomenė turi teisę kritikuoti profesiją, ir dažnai visiškai protingai skambės pastebėjimas, kad tam tikrų esminių tiesų, kurių privalo laikytis visos mąstančios būtybės, akivaizdoje profesija turi trauktis. Taigi manau, kad Fishas negali profesijai suteikti tiek galios ir visiškos savavaliavimo laisvės, kiek jam norėtųsi, kartu nepritardamas konvencionalizmui, kurio radikalumas kol kas nesiderina su oficialia Fisho laikysena. Ir jeigu pasidairytume anapus konferencijos į daugelio dabartinių teoretikų raštus, vėlei išvystume, kad tiedvi išraiškos formos naudojamos ir čia, kartais skyrium, kartais mišriai, dažnai pernelyg nesukant sau galvos dėl jų tarpusavio santykio. (Pavyzdžiui, *Éperons* pabaigoje Derrida, regis, šneka kaip Protagoras ar Aristofanas: jeigu nesama būdo panaikinti alternatyvaus interpretavimo galimybę, kiekvienas kritikas virsta tiesos matu, o kritika, regis, tampa laisva žaisme[9]; nors kitomis progomis Derrida tikrai teikia pirmenybę išmintingam ir santūriam kalbėjimui.)

Tvirtinu, jog graikų istorija parodo, kad šiedvi išraiškos formos yra nesuderinamos. Kiek apie kokį nors principą ar įsitikinimą tinka sakyti, jog mums jis laisvai pasirenkamas, tiek jis nėra esminis mūsų gyvenime. Kiek koks nors principas tampa mūsų gyvenimo ir mąstymo dalimi, tiek jis nėra laisvai pasirenkamas. Mano įsitikinimu, Aristotelis neklydo, galvodamas, kad vienas pirminių, jeigu ne

[8] Taip pat galvoju apie tai, kaip šias kalbos raiškas naudoja Richardas Rorty'is, „Texts and Lumps", *New Literary History* 17 (1985) (t. y. numeris, kuriame ši apybraiža išspausdinta pirmąsyk).

[9] Dėl panašios diskusijos apie skepticizmą žr. „Meilės pažinimą" šioje knygoje.

pats pirmučiausias filosofijos darbas – tai išrūšiuoti mūsų įsitikinimus ir principus, siekiant suprasti, kaip jie išsidėsto šioje skalėje. Jis taip pat neklydo galvodamas, jog pradėję vykdyti šią stropumo reikalaujančią užduotį, atrasime, kad susigrąžiname kaip tik tai, ką protagorininkas ir gorgijininkas nori iš mūsų atimti, būtent visiškai išplėtotas viešos tiesos, racionalaus pateisinimo, objektyvumo sąvokas. Susidūrę su dviejų principų tarpusavio prieštaravimu, nesakome: nieko čia tokio, kadangi nesama neinterpretuojamos duotybės, viskas tėra laisva žaismė ir tai, kas teigiama viename pasakojime, nėra blogiau už tai, kas teigiama kitame, – svarbu, kad pasakojimai būtų įtikinami. Žinoma, pirmiausia stengiamės išspręsti prieštaravimą. Tačiau jeigu negalime, tada prisimename, kad svarbiausia yra mūsų ištikimybė neprieštaringumo principui, kuris yra būtinas mąstymui ir kalbėjimui. Naudodamiesi juo kaip reguliuojamuoju principu (atsisakydami tvirtinti, kas prieštaringa), pasiruošiame spręsti ginčą tarp besivaržančių principų, kiekvienu atveju klausdami, kokią kainą turėtume sumokėti už tai, kad atsisakome vieno arba kito. Ir renkamės tą, kuris, anot Aristotelio, „išsaugoja didžiausią skaičių svarbiausių" mūsų įsitikinimų.

Leiskite pateikti pavyzdį iš dabartinės etikos teorijos. Johnas Rawlsas, įrodinėdamas savo paties teisingumo principą, pateikė įvairių argumentų prieš utilitarizmą. Vienas jų skamba maždaug taip. (Tikiuosi, kad man bus dovanota už šios santraukos supaprastinimą ir schemiškumą.[10]) Pirmiausia, parodome, kad utilitarizmas troškimus sujungia į visumą, nepaiso ribų tarp atskirų asmenų arba tas ribas laiko etiškai nereikšmingomis. Parodome, kad teisingumo principai neignoruoja asmenų atskirumo. Tada utilitaristo klausiame, ar drauge su mumis jis palaikąs sampratą, kuri šias ribas daro itin reikšmingas, tiesą sakant, svarbiausias. Jeigu utilitaristas sutinka su mūsų diagnoze, jis sutinka, kad jo pozicijoje slypi vidinis nenuoseklumas, kurį jis gali išspręsti, atsisakydamas to konfliktuojančio principo (arba asmens sampratos, arba utilitarinio principo), katras atrodo ne toks esminis arba svarbus. Rawlsas lažinasi, kad utilitaristai svarbesne laikys asmens sampratą, vadinasi, jis ir jie nuspręs tarpusavyje sutarti dėl teisingumo principų.

Antai racionalaus argumentavimo, racionalaus pateisinimo pavyzdys, kuris visai nesiremia neinterpretuojama duotybe ir, galima sakyti, etinę tiesą pateikia visiškai suprantamai. Pavyzdys visiškai skiriasi nuo paprasto retorinio manipuliavimo, nes plėtojamas kantriai aiškinant alternatyvas, nustatant nederėjimą bei prieštaravimą, ir palieka užtektinai erdvės protingam antiprofesionalizmui. Mat su tokiais argumentais Rawlsas, pavyzdžiui, gali stoti priešais ekonomistus ir įtikinti, kad kai kurie jų protavimo elementai lėkštoki ir nedarnūs, parodydamas, jog tam tikri ekonomistai

[10] Šį argumentą Rawlsas pirmąsyk išplėtojo veikale *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971), 189 ir t. Asmens sampratos vaidmuo įrodinėjant teisingumo principus bei su tuo susijusios pastabos apie pateisinimą ir objektyvumą taip pat išplėtotos jo „Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980", *Journal of Philosophy* 77 (1980), 515–572. Dėl tolesnio tokio argumentavimo aptarimo žr. mano „Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics" iš apybraižų tomo, skirto Bernardo Williamso darbams, ed. J. Altham and R. Harrison (Cambridge, 1991).

nėra tinkamai išreiškę savo įsitikinimų, kurių jie laikosi asmens atžvilgiu, ir nėra pastebėję, kokie tų įsitikinimų santykiai su kitais jų įsitikinimais. Rawlso gebėjimas išteisinti teisingumo principus ekonomisto utilitaristo nenaudai nepriklauso nuo to, kad Rawlsas yra geras ekonomikos žinovas (nors jis toks yra ir *praktiškai* šitai labai prisidėjo prie jo gebėjimo įtikinti tikrus ekonomistus). [Tas gebėjimas] priklauso nuo [Rawlso] rūpinimosi žmogaus reikalais (o jie yra bendri ir jam, ir [ekonomikos] profesionalams) bei rūpinimosi darnumu ir racionaliu įtikinimu. Tiesą sakant, ekonomistai gali įsitikinti arba ne, ne tai esmė. Esmė yra tai, kad [šitą gebėjimą] pripažįstame esant tokiu argumentavimu, kuris turėtų įtikinti kiekvieną mąstantį protingai ir neturintį priekaištų argumentavimo prielaidoms.

Fishas bematant atsakys (kaip tai padarė per konferenciją), jog mano kritinės pastabos apie argumentus iš tikrųjų neprieštarauja jo tezei, kadangi kritikuodamos profesijos žmonių elgesį, tampa tos profesijos dalimi. Suprantama, naudodamas tokias priemones, jis gali ramiai nuryti bet ką. Tačiau pareiškiu, jog mano profesinė veikla nėra tokia, kaip jis aprašo, mažų mažiausiai dėl dviejų dalykų. Pirma, manau, kad esama ženklaus skirtumo tarp įtikinimo ir manipuliavimo; tvirtinu, kad stengiuosi žaisti pagal įtikinimo taisykles. Man nė motais, ar iš tikrųjų įtikinu Fishą arba ką nors kitą iš tos profesijos žmonių, svarbu tik, kad pateikiu argumentą, kuriam, laikydamiesi tam tikrų racionalių procedūrų, jie galėtų pritarti. Kiek profesionalai žaidžia kitą, Fisho aprašomą žaidimą, vadinasi, tiek nesu viena iš jų. Antra, kaip rodo Rawlso atvejis, apskritai darytinas svarbus skirtumas tarp pažiūrų kokios nors įstaigos arba profesijos atžvilgiu ir tai įstaigai būdingos gyvensenos: sakykim, tarp buvimo gydytoju ir pažiūrų dėl to, kaip gydytojai turį elgtis, tarp gyvenimo susituokus ir pažiūrų į santuokos instituciją. Sudėtinga ir subtili užduotis – pasakyti, kiek reikia vidinio supratimo apie įstaigai būdingą gyvenseną, norint tinkamai kritikuoti; arba, kita vertus, koks atotrūkis ir išoriškumas iš tikrųjų galėtų būti vertingas, siekiant kritikos objektyvumo. Užtai aišku, kad apsimetinėti, tarytum mano patariamasis vaidmuo Hastingso centre suteikia man teisę verstis medicina, mano vertybių bendramatiškumo kritika leidžia man mokyti 10-tą ekonomikos kursą, mano pažiūros į santuoką lemia mano vedybinę padėtį – visa tai būtų sofistika. Net ir griebdamasis tokių gudrybių, Fishas vis dėlto negali sutaikyti šių priešingybių. Nepaisant to, Fishas ir toliau šitai darys, o kadangi jis įdomus ir išraiškingas žmogus, jį dažnai lydės sėkmė. Tačiau toks yra skirtumas tarp įtikinimo ir manipuliavimo. Siekiant įtikinti, kai kurie dalykai nelieka nepastebėti, kad ir koks žavus būtų įtikinėtojas.

Dar dvi mintys apie tai, kaip visa tai siejasi su filosofijos ir literatūros santykiais. Pirma, manau, kad gorgijiškas stilius gali klestėti taip, kaip jis klesti, tik todėl, kad ilgą laiką vyraujant įvairioms formalizmo srovėms nebesuvokiame, jog literatūra užsiima žmogui didžiai svarbiais dalykais. Mat pakankamai gerbiu Fishą kaip žmogų ir galiu įsivaizduoti (nors iš tikrųjų nežinau), jog dėl tų dalykų, kurie jam iš tikrųjų svarbūs, – politikos, asmeninės draugystės ir meilės, vaikų ugdymo – jis įsitikinęs, kad esama labai svarbaus skirtumo tarp įtikinimo ir prievartos. (Kai Derrida kalėjo Čekoslovakijoje, visiems profesijos nariams buvo akivaizdu, koks tai skirtumas.) Taip pat, galiu lažintis, jis negalvoja, kad paskutiniai vieši pediatrų ir vaikų psichologų pranešimai

vaikų ugdymo klausimais yra racionaliai nekritikuojamas tiesos kriterijus, kad paskutinės sociologijos ir seksologijos mados meilės ir sekso klausimais tampa teisingumo kriterijumi ir taip toliau. Kodėl su literatūros profesija ir jos objektu elgiamasi taip neatsakingai, tarsi tai būtų vienintelis dalykas, kur su šiais skirtumais galėtume sau žaisti? Argi ji lygiai taip pat neužsiima tuo, kas tikra ir tikrai svarbu?[11]

Antra, pateisinimas, kurį apibūdinau, mano įsitikinimu, parodo vieną labai svarbią sąsają tarp filosofijos ir literatūros. Klausdami, ar kuris nors įsitikinimas mums svarbus (tarkime, įsitikinimas etinių vertybių nebendramatiškumu arba anksčiau minėti įsitikinimai asmenų atžvilgiu), turime gyvai įsivaizduoti, kaip atrodytų gyvenimas tiek turint tą įsitikinimą, tiek be jo, šitaip suteikdami sau galimybę vaizduote ir jausmais suvokti, kokią kainą mokėtume, to įsitikinimo atsisakydami. Siekiant tokio galimybių supratimo – supratimo, kuris yra tiek jausminis, tiek intelektinis, filosofijoje mums reikia literatūros, mat literatūra smulkiai ir turiningai, kaip nesugeba formalus atsietas argumentavimas, gali parodyti, ką reiškia pasirinkti tam tikrą gyvenseną[12]. Šiuo požiūriu literatūra bei mūsų kalbėjimas apie literatūrą gali būti ir yra filosofinis: ji atlieka vaidmenį ieškant tiesos ir aiškinantis, koks gyvenimas yra geras. Antra vertus, filosofija privalo arba priimti literatūros pagalbą, arba rizikuoti neturėti ką pasakyti apie pačius svarbiausius dalykus.

Žodžiu, siekiant, kad literatūrinis tekstas būtų filosofiškas, reikia ne mažiau, o dar labiau mylėti tiesą. Siekiant, kad filosofija būtų literatūriška, reikia dar labiau pasinerti į literatūros vaizduojamą žmogaus gyvenimo sudėtingumą, o ne mėgdžioti gorgijiškų argumentų žaismingumą.

Baigiamoji pastaba

Ši apybraiža pirmąsyk išspausdinta konferencijos „Philosophy of Science and Literary Theory“ medžiagoje; konferenciją surengė Virdžinijos universitetas. (Medžiaga buvo paskelbta atskirame leidinio *New Literary History* tome, kuriame straipsnis ir pasirodė.) Konferencijos, organizuotos E. D. Hirscho, Jr. ir Richardo Rorty, uždavinys buvo ištirti debatus – ypač realizmo ir antirealizmo klausimais, panašiai vykstančius dviejose srityse, ir padedant literatūros teoretikams geriau įsisąmoninti filosofinio ginčo argumentus bei rezultatus. Mano pastabos skirtos kai kurioms problemoms, kurias, regis, kurstė konferencijoje nuskambėję argumentai tiesos ir sąlygiškumų klausimais, o ypač Stanley'io Fisho pranešimo teiginiai (jo pranešimas vadinosi „Anti-Professionalism“). Fishas įrodinėjo, jog vienintelis tiesos kriterijus svarstant

[11] Dėl panašių pastabų žr. Arthur Danto, „Philosophy As/And/Of Literature“, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 58 (1984) 5–20.

[12] Panašią minti kelia Putnamas „Literature, Science, and Reflection“, iš *Meaning and the Moral Sciences* (London, 1978), 83–94. Taip pat žr. „Netobulus krištolus“ bei „Platoną apie bendramatiškumą“ šioje knygoje.

sprendimus, kuriuos priima tam tikros profesijos žmonės, yra tarp praktikuojančių profesijos narių paplitęs (šiuo metu vyraujantis) požiūris į daiktus. Žodžiui „paplitęs" atvirai atsisakoma suteikti bet kokį norminį epistemologinį turinį: tai aprašomasis terminas, susijęs su tokiais dalykais, kaip valdžia, prestižas bei pajamos. Anot Fisho, bet kuriuo atveju tarp įtikinimo ir manipuliavimo ar net prievartos, negalima aptikti jokio reikšmingo skirtumo.

Norėdami įsitikinti, ar Fisho argumentus čia perteikiau sąžiningai, turėsite atsiversti minėtą žurnalą (kur taip pat rasite puikų Hilary'io Putnamo straipsnį, su kurio pažiūromis iš esmės sutinku). Apybraižą perspausdinu ne tiek iš poleminių ar ad hominem paskatų, kiek norėdama pakomentuoti tam tikrą tendenciją, kuri persmelkia kai kuriuos pastarojo meto literatūros teorijos darbus. Tai tendencija atsiliepti į tariamą besąlyginio metafizinio realizmo (požiūrio, pagal kurį tiesą randame tik tada, kai tikrovę, kokia ši esanti iš tikrųjų, galime suprasti visiškai be tarpininkų ir neinterpretuodami) žlugimą, palaikant kokią nors radikalaus subjektyvizmo, reliatyvizmo arba skepticizmo atmainą – čia, pavyzdžiui, Fisho poziciją, pagal kurią pareiškimus galima įvertinti ne racionalaus pateisinamumo požiūriu, bet tiktai pareiškėjo valdžios požiūriu. Paprastai šie perėjimai vyksta gana ūmiai, netyrinėjant santūresniems reliatyvistams būdingų teiginių: pavyzdžiui, Kanto „Grynojo proto kritikoje" išdėstytos pozicijos arba Hilary'io Putnamo (labai kantiško) „vidinio realizmo", ar Nelsono Goodmano pliuralizmo, pagal kurį esama daug priimtinų pasaulio versijų, bet taip pat esama teisingumo kriterijų, kuriais galime vadovautis, pašalindami dar daugiau nepriimtinų [pasaulio versijų].

Literatūrinio pasaulio nesidomėjimas tokiomis alternatyvomis, regis, apnuogina pernelyg didelį prisirišimą prie paties metafizinio realizmo. Nietzche's pasakojimo žinia apie dievo mirtį visus naujaisiais amžiais gyvenančius žmones priveda prie nihilizmo, tai yra prie požiūrio, pagal kurį nėra jokio pagrindo kam nors teikti pirmenybę ir ką nors vertinti ir viskas galima, o pasak daugelio dabartinių teoretikų, žlugusi viltis išeiti į pasaulį ir be tarpininkų išvysti, koks jis yra iš tikrųjų, tepalieka mintį, jog jokių aiškinimų negalima ginti taip, tarytum jie būtų kuo nors pranašesni už kitus. Tačiau į Nietzsche's pasakojimą žmonės šitaip reaguoja tik dėl to, kad įsikibę laikosi minties, jog visur, kur yra jie, yra ir dievas, ir mano, kad jų pačių pasaulio interpretacijos yra bevertės. Lygiai taip galima įtarti, kad traukimasis į subjektyvizmą arba skepticizmą apnuogina likučius ištikimybės metafiziniam realizmui kaip vieninteliam vertam tiesos reiškėjui: praradę šitai, regis, nebeturime nieko, kam galėtume teikti pirmenybę prieš ką nors kita. Tokios pažiūros dažnai neparemtos tvirtais filosofiniais argumentais; šiuo požiūriu nesigilinimas į Kantą ir geriausius šiuolaikinius realizmo vertinimus (Quine, Goodmano, Putnamo, Kripke's, Lewiso) padarė apčiuopiamos žalos. Tačiau šios pažiūros tokios paplitusios ir tokios įtakingos, jog tokiame projekte [kaip šis] reikalauja komentaro, kadangi šiame darbe į literatūrą žvelgiama kaip į žmogiškosios tiesos šaltinį.

9

Skaityti, tarsi tai būtų gyvybiškai svarbu

Priluptas patėvio, nepatirdamas motinos meilės bei rūpestingumo, Deividas Koperfildas draugijos ieško tarp bičiulių, kurių niūrieji Merdstonai nesugalvojo užčiaupti:

> Mano tėvelis paliko nedidelį rinkinį knygų antrame aukšte, mažame kambarėlyje, į kurį aš galėdavau patekti (jis buvo greta manojo), ir niekas, išskyrus mane, nekreipdavo į jį dėmesio. Iš to palaiminto kambarėlio išeidavo Rodrikas Randomas, Peregrinas Piklas, Hamfris Klinkeris, Tomas Džonsas, Veikfildo vikaras, Don Kichotas, Žil Blazas, Robinzonas Kruzas, ir šis garbingas herojų būrys buvo man draugai. Jie gaivino mano vaizduotę ir teikė man viltį, kad aš vieną gražią dieną ištrūksiu iš šios vietos. Nei jie, nei „Tūkstantis ir viena naktis", nei „Džinų pasakos" nepadarė man jokios žalos... Šios knygos buvo mano vienintelė ir nuolatinė paguoda. Kai aš galvoju apie tai, mano vaizduotėje tuojau atgimsta vienas vasaros vakaras. Šventoriuje žaidžia vaikai, o aš sėdžiu savo lovutėje, pasinėręs į skaitymą, tartum nuo to pareitų visas mano gyvenimas... Dabar skaitytojas jau ne blogiau už mane žino, koks aš buvau šiuo vaikystės laikotarpiu, į kurį dabar vėl grįžtu*.

Šioje įstabioje pastraipoje (kuri dar įstabesnė, skaitant ją visą) Deividas, brandus savo paties gyvenimo istorijos autorius, savo skaitytojams primena apie grožinės literatūros galią tarp knygos ir skaitytojo užmegzti santykį ir visą laiką, kol tas santykis nėra nutrūkęs, su skaitytoju tam tikru būdu draugauti. Romanai yra artimiausi Deivido bičiuliai; tarp [romanų ir Deivido] užsimezgęs valandų valandas trunkantis, stiprus, glaudus ir meilingas ryšys. Įsivaizduodamas, svajodamas ir trokšdamas, jų draugijoje Deividas tampa tam tikro būdo žmogumi. Tiesą sakant, pasakotojas aiškiai nori mums parodyti, kaip stipriai skaitymas ankstyvoje jaunystėje yra paveikęs Deividą, pavertęs jį mums žinomu veikėju, kuriam atskirybių pasaulis žadina vaikišką nuostabą, kurio širdis – dosni, paslanki ir jautri. O daugybė apmąstymų visame romane taip pat kviečia skaitytojus pasiteirauti savęs, kas jiems nutinka skaitant: pavyzdžiui, pastebėti, kad kartais jie pernelyg prisipildo meilės tam tikriems, dorovinių trūkumų turintiems veikėjams ir nesugeba apie šiuos spręsti griežtai; kad juos supantį visuomenės pasaulį suvokia su pagyvėjusia atjauta; žodžiu, kad trokšdami bei stebėdamiesi naujaip,

* Č. Dikensas, *Deividas Koperfildas*, antras pataisytas leidimas, iš anglų kalbos vertė J. Žakonis, Vilnius: Mintis, 1994, p. 52. – *Vert. past.*

jie pritaria Deivido tėvo požiūriui, kad „mylinti širdis daug brangesnė už bet kokią išmintį"*.

Žmonėms rūpi knygos, kurias jie skaito; o tai, kas jiems rūpi, juos keičia – tiek skaitymo metu, tiek nesuskaičiuojamais, sunkiau įžiūrimais būdais vėliau. Tačiau jeigu taip yra ir jeigu skaitytojas yra mąslus, keliantis klausimą (savo paties ir / arba bendruomenės vardu), kaip būtų galima gyventi gerai, tampa ne tik protinga, bet ir neatidėliotina klausti: kokia yra ši draugystė su literatūra, kurioje dalyvaujame patys ir kurioje dalyvauja kiti žmonės? ką ji daro man? kitiems? mano visuomenei? kieno draugijoje renkamės praleisti laiką?

Šie klausimai yra gana akivaizdūs. Juos keliame visą laiką įvairiuose kontekstuose: sudarydami skaitinių sąrašus savo studentams, siūlydami romanus savo draugams, rūpindamiesi savo vaikų skaitiniais. Tačiau pastarojo meto literatūros teorija šių klausimų daugiausia arba vengė, arba aktyviai juos atmetė. Pasipriešinimas kyla iš kelių skirtingų šaltinių. Pirmasis – tai įsitikinimas, jog etinei literatūros kritikai lemta šnekėti dogmatiškai, paprastinant, literatūros kūrinį matuojant pagal griežtą norminį matą, kuris nepaiso literatūrinės formos sudėtingumo. Ir, tiesą sakant, šis įtarumas yra kažkiek pateisinamas: daug etinės kritikos buvo kaip tik tokia. Kitas pasipriešinimo šaltinis – tai įsisenėjusi filosofinė mintis, jog estetinis domėjimasis iš pagrindų skiriasi nuo praktinio domėjimosi – mintis, kad etinis estetinio kūrinio vertinimas yra šiurkšti klaida, išduodanti, jog vertintojas nesugeba suprasti, kam reikalingas estetinis vertinimas. Dar vienas, glaudžiai susijęs pasipriešinimo šaltinis – tai madinga pastarojo meto dogma, kad literatūriniai tekstai remiasi tik kitais tekstais, bet ne pasauliu – mintis, darsyk leidžianti suprasti, jog klausti, kaip literatūra prabyla į mus ir kalba apie mus, būtų naivi klaida. Senasis formalizmas ir naujoji „tekstualumo" gynyba skiriasi savo terminija, bet paskatomis ir argumentavimu daugeliu požiūriu yra artimi. Dar kitas etinio vertinimo kliuvinys – tai irgi madinga pažiūra, pagal kurią etinis vertinimas visada esąs nepataisomai subjektyvus. Literatūros pasaulyje ši mintis kartais išreiškiama teigiant, jog nurodant pagrindą visuomet tam tikru pavidalu siekiama valdžios, argumentuojant išreiškiama „ideologija". Galiausiai privalome paminėti nepasitenkinimą ir prarastą meilę. Profesionaliai apie literatūrą rašantys autoriai pernelyg dažnai ilgainiui netenka meilės knygoms, naujo susižavėjimo, kuris padėjo Deividui Koperfildui susidraugauti su tuo „garbingu herojų būriu". Tačiau praradus šitą žavėjimąsi, beveik nelieka ką vertinti ir nesunku suprasti, kodėl ši mintis nebekeri.

Šioje puikioje, turiningoje knygoje[1] Wayne'as Boothas oponuoja visiems šiems įsitikinimams, įskaitant paskutinį, ir įrodinėdamas etinės kritikos darnumą bei svarbą pateikia dėmesio vertą argumentą. Šitai jis daro griežtai ir atvirai įsijautęs, tuo primindamas mums mūsų pačių įsijautimo ir žavėjimosi literatūra patirtį. (Boothas neaptaria nei *Deivido Koperfildo*, nei ištraukos, kurią cituoju, tačiau visą jo knygą būtų galima suprasti kaip minėto romano komentarą.) Remiantis pagrindine Bo-

* Ten pat, p. 116. – *Vert. past.*

[1] *The Company We Keep: An Ethics of Fiction* (Berkeley: University of California Press, 1988).

otho metafora, santykis su literatūros kūriniu (šiai kategorijai jis aiškiai priskiria ir savo knygą) yra savotiška draugystė, o gera draugystė, anot jo, yra valinga. Taigi šios metaforos fone ne visai lengva suprasti, ką galvoti apie tą prievartinio pobūdžio artumą – recenzento santykį su recenzuojama knyga. Todėl norėčiau šią recenziją pradėti pasakydama, kad šią knygą darsyk noriai perskaitysiu – dėl smulkaus ir plataus argumentavimo, dėl gyvų konkrečių tekstų interpretacijų, dėl svarbių klausimų, dėl humoro, aiškumo ir dosnaus žmoniškumo. Knyga nuoširdžiai rekomenduotina kiekvienam, kuriam rūpi humanitarinių mokslų ir tekstų interpretavimo vaidmuo mūsų viešojoje kultūroje.

Perorientuoti etinę kritiką

Boothas mums pasakoja savo karjeros pradžioje – kaip daugelis kitų – gynęs „laimingą abstraktų formalizmą" (p. 5), buvęs įsitikinęs, jog literatūros kūriniui keliami politiniai ir etiniai klausimai esą „akivaizdžiai neliteratūriniai" (p. 5). Kartą jis ir kiti panašiai galvojantys humanitarinių mokslų dėstytojai Čikagos universitete svarstė skaitinių sąrašą pirmo kursto studentams, kuriame metų metus puikavosi Twaino *Huckleberry Finn*. Paulis Mosesas, jaunas tamsiaodis lektorius, „leido sau tai, kas aname kontekste atrodė stačiai įžūlu: atvirą, rimtą, nenuolaidžiaujamą etinės kritikos aktą" (p. 3). Mosesas kitiems dėstytojams pareiškė, kad minėta knyga jį piktinanti ir jis nebegalintis daugiau apie ją dėstyti. Knygoje aprašomos nuostatos, kokie turi būti išlaisvintų vergų ir baltaodžių santykiai, bei iškreipti juodaodžių paveikslai jam atrodantys „tiesiog prastas švietimas". Likę dėstytojai (visi baltaodžiai) jautėsi sutrikę ir užgauti. Šitaip apie didį meno kūrinį nieku gyvu negalima šnekėti. „Prisimenu, kaip dejavau dėl prasto lavinimo, dėl kurio vargšas Paulis Mosesas, susidūręs su didžiu klasikos veikalu, nesugeba šio atpažinti" (p. 3). Aišku, vargšas Mosesas buvo pernelyg piktas, kad galėtų vadovautis deramu estetiniu nusistatymu.

Knyga *The Company We Keep* skirta Paulio Moseso atminimui (jis mirė 37 metų amžiaus, prabėgus vos ketveriems metams po šio įvykio) – tai liudija apie laipsnišką Bootho suvokimą, jog taip atsiliepti į Moseso poelgį nederėjo. Mosesas kaip tik buvo teisus, keldamas šiuos klausimus apie literatūrą, laikydamas mūsų santykius su literatūros kūriniais svarbiais dėmenimis ugdant charakterį, vadinasi, teisus, jausdamas, kad teisingas ir racionalus kritinis etinis kalbėjimasis apie šiuos santykius visuomenei yra ne tik teisėtas, bet iš tikrųjų ir esminis. Baigdamas Boothas taria: „Mano požiūriu, pati svarbiausia visų kritinių užduočių – tai dalyvauti veržliame pokalbyje, taigi ir sustiprinti kritinę kultūrą" (p. 136). Vadinasi, ši knyga pateikia ne tik etinės kritikos teoriją, bet ir daugybę konkrečių pavyzdžių, Boothui aprašant savo laipsnišką vystymąsi iš savimi patenkinto ir pasipūtusio formalisto pasakojime apie Mosesą į aistringą nenutrūkstamo ryšio tarp meno ir gyvenimo gynėją, koks Boothas yra šioje knygoje; vadinasi, taip pat iš truputį nekritiško „aukštojo meno" gerbėjo į žmogų,

kuris kelia ir apmąsto daugybę sudėtingų klausimų apie tai, kaip didi literatūra vaizduoja moteris, mažumas bei apkritai mūsų politinius ir visuomeninius santykius.

Etinė literatūros kritika reiškiasi daugybe formų, kai kurios jų yra labai šiurkščios ir nepatrauklios. Dėl to pirmoje šios knygos dalyje (pavadintoje „Relocating Ethical Criticism")* Boothas praleidžia nemažai laiko nurodyti, kuo jo pasiūlymas skiriasi nuo kitų panašių. Aiškinimas yra sudėtingas, tačiau keturi skirtumai pasirodo esantys ypatingai svarbūs. Pirma, žodis „etinis" pagal Bootho vartoseną yra labai platus ir atviras terminas. Jis apima visa, kas siejasi su klausimo „kaip gyventina" kėlimu ir atsakymu į šį klausimą. Mėgautis, prasiblaškyti, apmąstyti formą – visa tai, Bootho supratimu, yra etiniai atžvilgiai, kol suvokiami kaip formuojantys dalį žmogaus gyvenimo ir atitinkamai vertinami. Klausimai, kuriuos Boothas kelia literatūros kūriniui, nėra tokie siauri kaip „ko jis mane moko apie mano dorovinę pareigą?" Greičiau tokie kaip „koks yra mano įsijautimo [į kūrinį] santykis su mano bendru tikslu gyventi gerai?" – ir, pridurtina, gyventi kaip visuomenės nariui, kadangi Boothas tvirtai laikosi nuomonės, jog žmonės esantys visuomeninės bei politinės būtybės.

Antra, etinės kritikos Boothas netaiko spręsdamas apie pavienius sakinius ar net pavienius veikėjus, atskirtus nuo viso kūrinio konteksto. Šitaip taikoma etinė kritika aiškiai nusipelnytų kaltinimo, esą nepaisanti literatūrinės kūrinio sąrangos. Bendrasis Bootho klausimas išties yra toks: „koks gyvenimo suvokimas išreiškiamas visame šiame kūrinyje?" – kompozicija, sakinių sandara, dalių tarpusavio santykiais. Etinę kritiką norėdamas taikyti būtent taip, kritikas *privalo* būti jautrus literatūrinei formai. Ir Boothas mums itin gelbsti šiuo klausimu, išdėstydamas sudėtingą naudingų analitinių sampratų sistemą, kurią yra gynęs ir kituose savo veikaluose. Skaitytojus, kurie kelia literatūrinės formos klausimus, Boothas ypač ragina skirti tris balsus, kurie pernelyg dažnai suplakami daiktan: *pasakotojo* (veikėjo, kuris pasakoja istoriją); *numanomo autoriaus* (dėstančio gyvenimo suvokimą arba požiūrį, kuris atsiskleidžia viso teksto struktūroje) ir *rašytojo* (tikrai gyvenančio žmogaus su visomis jo dėmesio spragomis, banaliais kasdieniais siekiais ir taip toliau). Nors Boothas pasako įdomių dalykų apie skaitytojo santykį su visomis šiomis figūromis, vis dėlto etinei kritikai pirmiausia rūpi skaitytojo ir numanomo autoriaus santykis. Taigi gera etinė kritika ne tik nekliudo formaliai analizei, bet, tiesą sakant, jos reikalauja. Stilius savaime formuoja mąstymą; kaip tik šiuos padarinius geras etinis kritikas įžvelgia.

Trečia, Bootho siūloma etinė kritika nesiremia kokia nors viena dogmine teorija, aiškinančia, kas literatūra turi būti arba ką turi veikti: pavyzdžiui, kad ji turi išreikšti tam tikrą apibrėžtą dorovinį kodeksą arba užmegzti skaitytojo ryšį su „kitoniškumu". Vengdamas to, ką jis vadina „neigiamomis etiketėmis ir grubiais šūkiais" (p. 7), Boothas pagrįstai tvirtina, jog gerų dalykų, kuriuos literatūra galėtų daryti ir kuriais galėtų tapti, esama daug – tiek daug, kiek gerų dalykų esama žmonių gyvenime. Jis primygtinai kelia aristotelišką mintį, jog paties skaitytojo pavienių poreikių, biografijos ir konteksto reiškimasis kažkuriuo mastu gali būti geras dalykas. Antra vertus,

* Tais pačiais, iš Bootho perimtais žodžiais Martha Nussbaum pavadina šį skyrelį, kurio antraštė, išversta į lietuvių kalbą, skamba taip: „Perorientuoti etinę kritiką" – *Vert. past.*

esama kitų dalykų, *prieš* kuriuos etinė kritika gali visiškai pamatuotai ir protingai pasisakyti. Galime pasisakyti prieš sadizmą, rasizmą, seksizmą; taip pat, dorovę suprantant plačiau, galime pasisakyti prieš tai, ką Henry'is Jamesas kadaise vadino „pigumo ir lengvabūdiškumo valdžia“ – taigi prieš padrikumą, vulgarumą ir svarbių dalykų subanalinimą.

Ketvirta, daugiausia dėmesio Boothas skiria ne skaitymo *pasekmėms*. Bootho manymu, ši tema iš tikrųjų svarbi; tačiau skaitymas su kitais gyvenimo dėmenimis sąveikauja taip sudėtingai, jog apie pasekmes beveik nieko negalima pasakyti šnekant apskritai. Todėl Boothas imasi kito lengviau atsakomo klausimo: kuo tampa skaitytojai *skaitydami*? Kaip įvairių žanrų kūriniai formuoja jų potroškius ir vaizdinius, skaitant ugdydami gyvenimą, kuris yra arba turtingas, arba skurdus, įdėmus arba nepastabus painiems dalykams, turintis pavidalą arba beformis, mylintis arba šaltas ir taip toliau?

Visais šiais atvejais etinė Bootho kritika išvengia spąstų, į kuriuos praeityje patekdavo daugelis etinės kritikos puoselėtojų, dėl to tapo lengva etinę kritiką atmesti. Subtiliai analizuodamas, ką tam tikro pobūdžio sakiniai daro troškimui ir mąstymui, Boothas kaskart įtikina skaitytoją, jog etinei kritikai nebūtina pamokslauti ar būti formaliai ir nejautriai. Likusi I dalies dalis skirta vertinamosios kritikos logikai ir argumentavimo sandarai aptarti bei išdėstyti argumentams, priešingiems skeptikų, anot kurių, visi vertinimai esantys beviltiškai subjektyvūs. Abu argumentai eina išvien, kadangi Boothas įrodinėja, jog skeptiko nugrimzdimą į skepticizmą galima kildinti iš pernelyg supaprastintų prielaidų dėl vertinamųjų argumentų racionalumo. Visus racionalius argumentus tapatindamas su dedukciniu argumentavimu, vadovaujamasi būtinai teisingomis prielaidomis, kritikas neranda tokių argumentų literatūros vertinime (ar, būtų galima pridurti, etikoje). Šitai supratęs, skeptikas daro išvadą, kad argumentuojant išreiškiami jausmai arba siekiama valdžios; nesama skirtumo tarp įtikinimo ir manipuliavimo. Į tai Boothas atsako apibūdindamas, gindamas bei pakartotinai iliustruodamas tam tikrą nededukcinio, bet tikrai racionalaus argumentavimo formą, kurią vadina „kodukcija“: kooperacinis argumentavimas ne tiek *ad hominem*, kiek *inter homines*, kai sąveikauja principai, konkretus patyrimas ir draugų patarimai siekiant, kad laikui bėgant rastųsi sprendimai, o turimi sprendimai būtų peržiūrimi. Kadangi šis praktinio protavimo aiškinimas yra vienas didžiausių knygos nuopelnų, dar grįšiu nuodugniau jį aptarti.

II dalyje Boothas plėtoja svarbiausią savo metaforą: literatūros kūrinys yra kaip draugas ir savo santykius su literatūra galime vertinti labai panašiai, kaip vertiname santykius su draugais, suvokdami, jog apie mus sprendžiama iš mūsų draugijos. Remdamasis Aristoteliu, draugystę Boothas laiko santykiu, kuris pagrįstas pasitikėjimu bei prieraišumu ir kuriame savų tikslų siekiame visuomeniškai, su draugu turėdami daug bendrų užsiėmimų, troškimų bei vertybių. Taigi akivaizdu, jog pasirinkti draugai yra itin reikšmingi mūsų gyvenimo kokybei. Aristotelio įsitikinimu, draugystė turi tris atramas arba pagrindus: malonumą, naudą ir gerą charakterį. Boothas įrodinėja, jog skaitinių pasirinkimą veikia kaskart vis kitoks visų trijų dėmenų derinys. Jis taip pat įrodinėja, kad, jeigu vienas ar daugiau iš šio trejeto nesudarytų pagrindo, būtų sudėtinga paaiškinti, kodėl renkamės valandų valandas taip artimai

praleisti su (numanomo) autoriaus mintimis. Kartu su Aristoteliu Boothas mano, jog geriausia ir turtingiausia draugystė yra pagrįsta charakteriu ir tikslų siekimu, nors visi trys dėmenys turi savo vietą gerame gyvenime. Boothas tvirtina, kad ši trijulė puikiai leidžia vertinti literatūrinius potyrius, kurie suprantami kaip sudedamosios gyvenimo dalys. Ypač blogi bus potyriai, išgyvenami draugijoje autoriaus, kurio charakteris blogas, formuojantis sadistinius, žvėriškus, neteisingus ar viso labo neatsakingus ir pakrikus potroškius bei sumanymus. Tačiau santykiai, kurie, tarkim, duoda tik truputį naudingų žinių ar tik laikinai paguodžia, yra ne tokie vertingi, kaip tie, kurie kuo nors esmingiau praturtina mūsų gyvenimą.

Toliau Boothas pasiūlo kelis konkretesnius klausimus, kuriuos galime užduoti tekstui, pradėdami vertinti jo pobūdį ir santykį, kurį tekstas siūlosi užmegzti su mumis. Šiuos klausimus Boothas užduoda kelių tekstų atžvilgiu, kiekvienu atveju klausdamas, kaip skaitant formuojami mūsų troškimai ir mintys. Peterio Benchley *Jaws* yra neigiamas atvejis. Boothas sumaniai parodo, kaip skaitant siaurėja mūsų požiūrių ir sampratų amplitudė, „kiek daug prarandama nusprendus šitaip praleisti keletą valandų".

> Pasakojimas bando man primesti savo ribotumą, tarytum praktiškai patirčiau, kaip stokoti ir bijoti vos vienos kitos savybės ir kaip nepaisyti visų kitų. Jeigu tik įžengsiu į tą pasaulį, tuoj virsiu, *tokiu troškėju* su lygiai tokiomis stiprybėmis ir silpnybėmis, kurių autorius suteikė jo sandarai. (p. 204)

Kiti šiuolaikinių autorių – Normanto Mailerio, Anne Tyler, W. B. Yeatso, Jameso Joyce'o – pavyzdžiai skatina įvairias sudėtingesnes analizes. Skyrių Boothas baigia, girdamas reikšmingus kūrinius, kurių visų net nevardija (tarp jų Shakespeare'o, Jane Austen, Cervanteso, Dickenso, Tolstojaus darbai), mat šie kūriniai leidžia skaitytojams „šiomis akimirkomis gyventi turtingesnį ir visapusiškesnį gyvenimą nei tas, kurį sugebėtų gyventi patys vieni" (p. 223). Antros dalies pabaigoje nagrinėjama, kokiu būdu literatūrinė metafora geriau nei kas kitas formuoja skaitytojo mąstymą.

Trečia dalis skirta išsamiai išnagrinėti keturiems rašytojams, kurie pastaruoju metu dėl savo politinių ar visuomeninių pažiūrų buvo patekę į etinės kritikos taikiklį. Ši dalis ypač žavi, kadangi aiškiai išvystame Bootho meilę gerai literatūrai ir tai, kaip nenoriai kai kuriais atvejais jis leidžiasi įtikinamas daryti neigiamą etinę išvadą. Boothas – ne sustabarėjęs ideologas. Apskritai, atrodo, kad jis gana atsargus žmogus, kuriam vis dėlto rūpi visuomeninis teisingumas ir kuris ištikimas racionaliam argumentavimui. Tad jo pavyzdžiai, kaip keitėsi jo paties mąstymas, demokratinėje kultūroje yra labai įtikinami praktinio proto pavyzdžiai. Visos keturios analizės Boothui parodo, kaip ilgainiui, su kuo nors naujai pasitarus, iš naujo perskaičius ir patyrus, visa tai sujungus su bendrais dorovės principais ir naujai įvertinus kinta jo paties sprendimas.

Ilgai ir sudėtingai nagrinėjęs feministines Rabelais kritikas, Boothas galiausiai skelbia feministų pergalę. Kad ir kiek stengtųsi savo mėgstamo autoriaus labui, vis

dėlto, iš esmės įsigilinęs į medžiagą, jis leidžiasi įtikinamas, jog apskritai tekste dėstomas požiūris į moteris yra užgaulus. Dėl to Bootho pagarba Rabelais sumažėja.

Nagrinėdamas panašią Jane Austen [komedijos] *Emma* atomazgos kritiką, Boothas daro kur kas sudėtingesnę išvadą. Jis tvirtina, kad Austen tikrai nėra naivaus mito, esą moterys tampančios laimingos, kai jas ima globoti geraširdiški tėviški vyriškiai, auka. Savo romanuose Austen atskleidžia kur kas skeptiškesnį ir kritiškesnį požiūrį į romantiką bei moterų galimybes. Ir vis dėlto [komedijos] *Emma* atomazga mus išties suvilioja pamėgti tą rezultatą, kurį kitur Austen kritikuoja. Boothas daro išvadą, jog meilės romano žanras netgi tokiai kritiškai ir nepriklausomai autorei kaip Austen primeta tik jam pačiam būdingą aistros ir ilgesio vaizdavimą. Nusprendusi taip rašyti, galima sakyti, ji susiduria su įtampa tarp formos ir savo pačios lūkesčių.

Įspūdingame, D. H. Lawrence'ui skirtame skyriuje Boothas pasakoja, kaip nuo paniekos Lawrence'ui jis pagrįstai perėjęs prie susižavėjimo. Šiuo atveju, manyčiau, ypač tikėtina, kad skaitytojas, matydamas, kaip toks smulkmeniškas ir kantrus argumentavimas, kokį įsivaizduoja (ir taiko) Boothas, gali priversti keisti kadaise turėtą tvirtą įsitikinimą, pajus, koks galingas procesas yra kodukcija, kadangi Boothas daro išvadą, kuri liberaliuose sluoksniuose nėra tokia populiari, kaip kiti jo vertinimai.

Knygą Boothas baigia tuo, kuo pradėjęs: pasakojimu, kaip vis grįžtant prie teksto ir iš naujo kruopščiai jį skaitant keitėsi jo požiūris į *Huckleberry Finn*. Boothas ne tik ėmė sutikti su Mosesu dėl etinio vertinimo apskritai, jis taip pat ėmė žvelgti į romaną taip, kaip Mosesas, pastebėdamas globėjiškumą ir pasipūtėlišką atlaidumą ten, kur kadaise matė jaudinantį juodaodžių aukštuomenės paveikslą. Čia susiduriame su ypatingai aiškiu atveju, kaip kai kurie tebegaliojantys dorovės principai (ypač pagarba žmonių lygybei), įgijus naujo patyrimo ir tariantis su kitais, keičia interpretavimą. Peržiūrėtas sprendimas įtikina, nes įkūnija visapusiškesnį žmogaus supratimą. Tikėtina, jog skaitytojas leisis įtikinamas, kad sprendimas yra racionalus, o ne vien mados pokyčių pasekmė arba ideologijos išraiška – iš dalies todėl, kad Boothas uoliai įrodinėja savo poziciją, bet taip pat todėl, kad nujaučiama, jog pasikeitimo istorijos nebūtų galima papasakoti iš kito galo. Kartą tekste įsidėmėjus tam tikrus dalykus ir juos susiejus – kaip čia – su tuo, kaip apmąstomos bei suvokiamos tikros žmonių bendruomenės, nebegalima grįžti į pradinį tašką ir rinktis nežinojimą, kuris kadaise leido nedrumsčiamai mėgautis romanu.

Akivaizdu, jog tai didelė ir turininga knyga, apie kurią bus daug rašoma. Recenzijoje, netgi tokioje ilgoje, kaip ši, nė vienos svarbios knygos temos negalima išgvildenti nuodugniai ir kritiškai. Tačiau esama trijų dalykų, apie kuriuos norėčiau pašnekėti daugiau, iškeldama kai kuriuos klausimus: apie literatūriškumo ribas, draugystės metaforą ir praktinio protavimo analizę kaip „kodukciją“ ir „daugybiškumą“.

Filosofija ir literatūra

Bootho knygos paantraštė yra tokia: *An Ethics of Fiction*, ir daugelis III dalyje pateikiamų pavyzdžių yra romanai. Tačiau jo nagrinėjimas iš tikrųjų daug platesnis. Jis pateikia pavyzdžių iš lyrinės poezijos, taip pat iš filosofijos kūrinių. (Viename skyrelyje pagrindinis pavyzdys yra Burke'as, kitame – Kantas; skyrelyje apie metaforą aptariama daugelis kosmologinių aiškinimų – tiek religinių, tiek filosofinių.) Žinoma, nesama nė menkiausios priežasties, kodėl Bootho nagrinėjimas negalėtų būti plėtojamas tokia linkme. Vis dėlto gaila, kad Boothas taip mažai dėmesio skiria ypatingiems mūsų draugystės su *literatūros* kūriniais požymiais – niekada nuodugniai nesiteiraudamas, pavyzdžiui, kuo su romanu užmegzta draugystė skiriasi nuo draugystės, kurią žada filosofinis traktatas, o kuo – nuo žmogaus santykio su lyrine poema. Tokio pobūdžio tęstinio nagrinėjimo nebuvimas nesumenkina to, ką Boothas *išties* pasako. Bet kadangi Boothas taip žavisi savo mėgstamais kūriniais – pirmiausia, romanais, jaučiamas tam tikras nusivylimas, Boothui beveik nepaaiškinus, kokie „žmonės“ romanai esantys kaip draugai.

Aišku, skubotas apibendrinimas čia nepageidaujamas. Reikia pradėti nuo atskirų atvejų ir plėstis. Vis dėlto, galvodami apie Deivido Koperfildo „gyvybiškai svarbų skaitymą“, įsisąmoniname, jog Dickensas romanais teigia kai ką bendriau: tvirtina, kad [romanai] siūlo ypatingą troškimų ir minčių rikiavimo būdą, kviesdami skaitytojus įsidėmėti atskirybes ir toms atskirybėms kartu pajausti ypatingą simpatiją ir susijaudinimą. Niūrioje Merdstonų religijoje nėra nieko, ką turi Peregrinas Piklas – jos pačios požiūriu, dėl svarių priežasčių.

Dickensui gerai žinoma, kad tokie romanai kaip jo troškimus ir vaizduotę ugdo doroviškai įtartinu būdu – ne tik Merdstonams, bet ir daugybei etinių bei filosofinių pažiūrų, kurių kai kurios yra labai gerbiamos. Pagalvokite, pavyzdžiui, apie pono Gradgrindo mokyklą *Sunkiuose laikuose*, kur „fantazija“ yra draudžiama. Dickenso požiūriu, nuoseklus utilitaristas privalo smarkiai įtarinėti literatūrinę vaizduotę, kadangi ši mąstymą siejanti su atskirybėmis, artimomis pavieniam žmogui, taigi neskatinanti to nešališko rūpinimosi visa žmonija, kuris sudaro utilitaristinio racionalumo šerdį. (Apie savo dukterį Luizą ponas Gradgrindas pagalvoja su pasitenkinimu: „Būtų išaugusi savavalė, jeigu būtų kitaip auklėta“*.

Taigi romanui kaip žanrui būdingas ypatingas ir ginčijamas etinis turinys. Net Deividas Koperfildas negali teigti, esą romanai jo sprendimus padarę nuoseklesnius ir tvirtesnius. Mat savo ankstyvą meilę pasakojimams [Deividas] aiškiai sieja su meile savo istorijų pasakojimo bendrininkui Džeimsui Stirfortui – smarkiam, erotiškam ir nedoram veikėjui – ir su savo vėlesniu noru vertinti Stirfortą doroviniu požiūriu. Taip pat vėliau skaitytojams jis aiškiai parodo, jog Agnes Vikfild, religinio dorovingumo emblema, pati nėra romanų skaitytoja. Tokių iššūkių kontekste Dickenso argumentų už romaną negalima atskirti nuo Deivido teiginio, kad naujas atskirybių įsivaizdavimas yra esminė dorovinė geba ir kad švelni jautri širdis doroviškai yra tobulesnė už kietą širdį.

* Č. Dikensas, *Sunkūs laikai*, vertė A. Paragys, Vilnius: Vaga, 1966, p. 19. – *Vert. past.*

Tokie ir daugybė kitų, su jais susijusių, etinės kritikos teiginių nusipelno nuodugnaus išgvildenimo. Viliuosi, kad Boothas kada nors dar rašys šia tema, papasakodamas daugiau apie sudėtingus ryšius tarp to, kas norima pasakyti, ir pasirenkamo žanro ar sandaros tiems dalykams pasakyti.

Draugystė, viliojimas ir dorovinių sentimentų mokykla

Šitai atveda mane tiesiogiai prie antrosios klausimų grupės, skirtos draugystės metaforai, kaip šią plėtoja Boothas. Tai stebuklingai sodri ir pamokanti metafora, tačiau kai kurie jos pjūviai kol kas lieka nevisiškai ištirti. Pirma, Bootho tekste esama neįveiktos įtampos tarp dviejų būdų šiai draugystei aprašyti. Pagrindiniame Bootho argumente literatūros santykis pateikiamas kaip draugystė, kaip aiškinamasis šaltinis nurodomas Aristotelis. Bet Aristotelio aiškinimu, nors draugai turi bendrų tikslų ir daro vienas kitam stiprų poveikį, vis dėlto išsaugo nepriklausomybę ir kritinę autonomiją. Tačiau Boothas skaitytojo santykį su literatūros kūriniu aprašo ir kitaip, vartodamas erotinio viliojimo kalbą. Jis dažnai šneka apie „pasidavimą", apie „tą pirmykštį *sutikimo* veiksmą, kai pasiduodame pasakojimui" (p. 32, 140). Ši kalba svarbi Bootho argumentui. Mat faktas, kad patikliai pasiduodame tekste aprašomiems troškimams, leisdami, jeigu galima taip pasakyti, tekstui mus užvaldyti, Bootho atveju yra kertinis, norint teigti, kad etinis vertinimas būtinai reikalingas.

Mano įsitikinimu, čia yra ta sritis, kurioje skirti literatūrinius žanrus ir ypač romanus nuo daugelio tradicinių filosofinės raštijos formų būtų buvę itin vaisinga. Bootho teiginiai labai bendri, tarytum jie tiktų visiems tekstams, nedarant jokių skirtumų. Tačiau filosofiniai tekstai apskritai negundo skaitytojo juos įsimylėti. Tiesą sakant, tokį tikslą jie atmeta. Jie prašo skaitytoją būti atsargiam bei skeptiškam, išnagrinėti kiekvieną krustelėjimą ir prielaidą. Nuo Sokrato laikų, jeigu ne dar anksčiau, filosofui norma yra įtarumas, o ne pasitikėjimas.

Pagal tokius principus sudaryti tekstai įkūnija savitą požiūrį į tai, kas svarbu bendraujant ir kaip turėtų būti elgiamasi su kitu žmogumi, – požiūrį, kuriame erotinė meilė beveik neatlieka jokio vaidmens. Tiesą sakant, didelėje daugybėje filosofinių kūrinių ir prieraišumas bei draugystė neatlieka jokio vaidmens: atmetama mintis, kad tarp teksto ir pažeidžiamų, netobulų, trokštančių žmonių apskritai esama kokių nors santykių. Antra vertus, tam tikri kiti filosofiniai tekstai, manau, ypač Aristotelio, iš tiesų kviečia skaitytoją užmegzti tokią draugystę, kad kiekvienas etinis įsitikimas ir kiekviena aistra bei potyris būtų traktuojami rimtai, tikrinami pagarbiai.

Vis dėlto romanai daugeliu atvejų yra draugiški ir erotiški. Jie įtraukia skaitytoją, skleisdami atjautą ir gailestį, taip pat prisivilioja, pasitelkdami paslaptingesnius ir romantiškesnius kerus. Romanai kviečia skaitytoją prisijungti prie viešo dorovinio pasaulio ir taip pat kartais nuvilioja nuo jo į tamsesnį, aistringesnį pasaulį, prašydami skaitytojo sutikti, pasiduoti. Leisti sau tapti tam tikru požiūriu pasyviu ir lengvai

formuojamu, atviru naujoms ir kartais paslaptingoms įtakoms – tai dalis susitarimo ir dalis to susitarimo vertės. Skaitant romanus, kaip suprato Deividas Koperfildas, įsimylima. Ir iš dalies romanai visuomenei ir doroviniam ugdymui daro vertingą paslaugą kaip tik todėl, kad paruošia skaitytoją mylėti.

Pasakytina daug daugiau. Mat dauguma didžių etinių romanistų romano galią suvilioti traktavo ir kaip kūrybinę versmę, ir kaip problemą. Boothas įžvalgiai pastebi, kad Jane Austen grumiasi su kai kuriomis šio žanro struktūromis, vadovaudamasi gera skeptine nuovoka, siekdama skaitytojo pasitikėjimo, bet taip pat įspėdama jį, jog ne visa yra taip, kaip atrodo. Dickensas mūsų pavyzdyje kaunasi su problema, kaip dorovinį Agnes vertinimą suderinti su romantiniu Stirforto judėjimu pirmyn; ir teksto pavidalą diktuoja tiek „gerasis", tiek „blogasis angelas". Henry'io Jameso, Tolstojaus, Prousto atvejais – šiuo klausimu būtų galima padaryti žavių atradimų.

Norėdami tokį tyrimą vykdyti tinkamai, taip pat turėtume aptarti įvairias filosofinės raštijos formas ir jų viliones. Mat filosofija irgi gali vilioti, gali skaitytoją nuvilioti nuo tankaus ir margo atskirybių pasaulio prie didingų abstrakcijos aukštumų. Ji taip pat gali žadėti pabėgimą – iš sujaukto ir sudėtingo pasaulio, kuriame gyvename, į paprastesnį ir schemiškesnį. Šis viliojimas dažnai gali būti žalingas žmogaus gyvenimui. Antra vertus, literatūros vilionės dažnai mus gali grąžinti į turtingesnį bei sudėtingesnį pasaulį, o pačiais savo kerais romanas gali priversti skaitytoją peržengti savo polinkį neigti sudėtingumą, vengti jausmų netvarkos.

Tačiau atrodo, jog kai kurie dorovės filosofijos darbai – pirmiausia, Aristotelio – su skaitytoju sugeba užmegzti draugystę, kuri išvengia tokių filosofinių vilionių ir išryškina literatūros nuopelnus. Mat Aristotelio filosofija nenutolsta nuo atskirybių pasaulio, kreipia skaitytojo žvilgsnį į atskirybes ir patyrimą – įskaitant patyrimo jausmus – kaip į etinės įžvalgos versmes. Podraug ši dorovės filosofijos atmaina pasižymi dialektine galia alternatyvias sampratas palyginti tarpusavyje atvirai, atskiriant iškiliąsias jų ypatybes. Dėl šios priežasties ji gali būti svarbi literatūros kūrinio sąjungininkė, aiškindama jo nuopelnus ir tai, kaip šie skiriasi nuo abstrakčios dorovės filosofijos nuopelnų. Šitai ji gali padaryti, užmegzdama su savo skaitytoju savitą draugystę, kuri švelni ir kartu kritiška, pastabi ir jautri atskirybėms, bet kartu ištikima aiškinimui.

Gilindamiesi į šiuos ir kitus giminingus klausimus, galėtume naujai paaiškinti etinės kritikos vaidmenį. Bootho knyga nevilioja savo skaitytojo. Užtai ji užmezga draugystę, kuri atjautą suderina su dėmesingumu aiškiam dialektiniam alternatyvų tyrinėjimui. Knyga rodo pagarbą stipriems jausmams, gvildendama juose glūdinčius teiginius; tačiau dėmesys kritiniam racionalumui verčia ją rikiuoti tuos teiginius greta kitų. Taigi ji šneka daug panašiau į filosofą aristotelininką, negu į romanistą arba abstraktų ir schemišką filosofą, kviesdama skaitytojus patikrinti argumentą, išsiaiškinti savo pačių santykį su tuo argumentu, palyginant jį su savo patyrimu. Tiesą sakant, šis apmąstymo ir savityros lygmuo atrodo esminis, norint įtvirtinti Bootho aprašomą kritinę kultūrą. Daugelį kartų daugybėje pasaulio kraštų romanas savaime nebūtų palygintas su skaitytojų pažiūromis. Iš Bootho pasakojimo žinome, jog tokie

palyginimai buvo esminiai ne tik formuojant jo pažiūras į pasaulį, bet taip pat leidžiant jam esmingiau ir geriau suvokti kai kuriuos romanus. Trumpai tariant, Boothas įtikinamai argumentuoja, kad žmogiškiausiai ir visuomeniškiausiai į literatūrą atsiliepiame, tiktai pasiduodami ir taip pat klausdami, kodėl pasiduodame ir koks yra mūsų patyrimo santykis su kitų žmonių patyrimu. Taigi gilindamasis į aristoteliškos filosofinės kritikos idėją ir su ja susijusią draugystės sampratą, Boothas galėtų aiškiau parodyti, negu tai yra padaręs ligi šiol, ko galima tikėtis iš jo paties sumanymo, netgi mėginant parodyti literatūros svarbą ir filosofinius nuopelnus.

Norėdami tapti literatūros sąjungininkais ir parodyti, kas joje svarbu filosofiniu požiūriu, filosofai kritikai turės gerai pagalvoti apie savo stilių ir tai, ką jis pareiškia. Jie patys turės būti ne tokie abstraktūs ir schemiški, labiau gerbti jausmus ir vaizduotę, daugiau bandyti ir improvizuoti, negu tai darė ligšioliniai filosofai. Trumpai tariant, jie turės pasirinkti tokį stilių, kuris atskleidžia, o ne neigia literatūros įžvalgas. Apibūdinti tokią filosofiją ir šios santykį tiek su literatūra, tiek su kitomis filosofijos atmainomis, man regis, yra labai svarbi užduotis. Tikiuosi, Boothas jos imsis[2].

Dabar reikia aptarti dar vieną dalyką apie draugystę su literatūra. Tai akivaizdi mintis, tokia akivaizdi, jog Boothas jos netyrinėja: skaitydamas romaną skaitytojas yra vienas. Daugiau nedalyvauja joks kitas gyvas žmogus. Todėl, išskyrus fantaziją, negali būti jokios kitos sąveikos, kurią siejame su meile ir draugyste. Ši mintis nepakerta Bootho metaforos, kaip jis ją naudoja, tačiau skatina keletą etinių apmąstymų, kurie kyla tik po to, kai pareiškiama, kas akivaizdu.

Pirma, pasakytina, kad geram žmogaus gyvenimui knygų nepakanka. Nors Deivido Koperfildo pasakojimas parodo, jog fantazijos, kylančios skaitant, yra vertingos ruošiantis meilės santykiams gyvenime, knygos taip pat gali skatinti egocentriškumą ir trukdyti abipusiškumui. Reikia ir tikrų žmonių, kad ir koks teisus būtų Boothas, sakydamas, jog santykiai su knygomis kartais yra įdomesni už santykius su žmonėmis. Antra vertus, tikrumo stygius knygoje taip pat turi tam tikrų sveikintinų dalykų, kuriuos savaip puikiai išryškina tiek Henry'is Jamesas, tiek Proustas: romanų atžvilgiu neįmanoma išgyventi tam tikrų blogų jausmų, išgyvenamų tikrame asmeniniame gyvenime, tokių kaip pavydas ir troškimas atkeršyti. Antra vertus, visiškai įmanoma jausti užuojautą ir meilę. Šitaip romanai gali išmokyti dorovinių sentimentų, atitraukdami mus nuo akinančių asmeninių aistrų ir ugdydami tas, kurios palankesnės bendruomenei. Proustas netgi sako, kad mūsų santykis su literatūros kūriniu esąs vienintelis žmogiškas santykis, kuriam būdingas tikras altruizmas, ir taip pat vienintelis, kuriame skaitytojas, neįsipainiodamas į pavydo „svaiginantį kaleidoskopą"*, iš tikrųjų gali pažinti kito žmogaus mintis. Aš tiek daug neteigčiau, tačiau čia esama tikros problemos, ir nemanau, kad galėtume visiškai suprasti, koks yra etinis romano nuopelnas, pirma neįsigilinę į šią problemą.

[2] Šitai nuodugniau aptariu „Meilės pažinime". Taip pat žr. „Įvadą".

* AS: Marcel Proust, *Dingusi Albertina*, iš prancūzų kalbos vertė Pranas Bieliauskas, Vilnius: Alma littera, 2005, p. 92–93. – *Vert. past.*

Čia atmintinas dar vienas dalykas. Su knyga galiu elgtis taip, kaip, mano manymu, niekada nebūtų teisinga elgtis su tikru gyvu žmogumi. Kartais žmonės jaučia poreikį visiškai atitrūkti ir prasiblaškyti – taip visiškai, jog išgaruoja visas rūpestis ir nerimas. Kas nors pasisamdo prostitutę ir praleidžia atsitiktinio sekso vakarą. Kas nors nusiperka Dicko Francisо romaną ir visą vakarą praleidžia ant fotelio skaitydamas. Manau, kad tarp šių žmonių privalo būti daromas milžiniškas dorovinis skirtumas – skirtumas, kurio Boothas, įsitvėręs draugystės metaforos, nesugeba išryškinti. (Šitai sakau, nes baigusi rašyti straipsnį kaip tik taip skaitau ir stengiuosi apsiginti nuo griežto Bootho vertinimo.) Prostitutę samdantis žmogus siekia palengvėjimo, naudodamasis kitu žmogumi; jis dalyvauja sandoryje, kuriuo išnaudojamas ir žeminamas tiek žmogus, tiek intymūs santykiai. Mano įsitikinimu, Dicką Francisą skaitantis žmogus niekam nedaro žalos. Jis tikrai neišnaudoja *rašytojo,* tiesą sakant, su Francisu jis elgiasi lyg tyčia taip, kaip šis norėtų, nesudarydamas neoraus verslo sandorio. Ar jis išnaudoja numanomą autorių, samdydamas šį savo malonumui? Man šis klausimas atrodo keistokas ir, manyčiau, atsakymas privalėtų būti toks: šitaip palengvindamas savo rūpesčius, skaitytojas nedaro nieko, kas doroviniu požiūriu būtų neteisinga. Manau, kad Bootho aiškinime šiam kontrastui reikėtų rasti vietos, taip sušvelninant jo paties griežtumą populiarios grožinės literatūros atžvilgiu.

Praktinis protas ir pliuralizmas

Šitai verčia atkreipti dėmesį į tą knygos aspektą, kuris labiausiai domins teisėtyrininkus: į tai, kaip Boothas gina praktinio proto objektyvumą interpretuojant bei vertinant tekstus. Savo požiūrį Boothas atvirai grindžia teisinio protavimo pavyzdžiu (p. 72–73), o aristoteliškas požiūris į sprendimą, kurį Boothas plėtoja tiek teoriniame aiškinime (p. 70–77), tiek praktiškai, išties įdomiai siejasi su požiūriais į teisinį sprendimą. Tačiau Bootho pozicija kai kuriais atžvilgiais miglota, o tai gali riboti jos naudingumą šioje srityje.

Savo rekomenduojamus vertinamuosius sprendimus Boothas vadina „kodukcijomis“. (Priešdėlis „ko“ žymi, ir kad tokie sprendimai daromi visuomeniškai, šnekantis su kitais, ir kad juose glūdi numanomas lyginamasis dėmuo.) Kodukcijoje, skirtingai negu dedukciniame įrodyme, nepradedame nuo prielaidų, kurios žinomos iš anksto ir kurių visąlaik absoliučiai tvirtai laikomasi. Vietoj to pradedame nuo sudėtingos savo pačių istorijos, nuo savęs kaip žmonių su principais, su istorine atmintimi, su „neišnarpliojamai sudėtingais potyriais, kuriuos žadino kiti pasakojimai bei žmonės“ (p. 71). Pirminis naujo literatūrinio potyrio vertinimas visuomet yra netiesiogiai lyginamasis: tekstas vertinamas tame sudėtingame kontekste.

Šį pirminį įspūdį toliau galiu keisti, savo įspūdžius lygindama su kitų žmonių įspūdžiais. Galiu daryti jį sąmoningesnį ir atviresnį, galiu grįsti kitų žmonių patyrimu, taip pat savo pačios, galiu lyginti su foniniais principais ir normomis. „Kiek-

vienas pasakojimo vertinimas yra netiesioginis visuomet sudėtingo patyrimo, kurį išgyvenome gilindamiesi į pasakojimą, ir išankstinių mūsų žinių lyginimas" (p. 71). Šioje vietoje Boothas cituoja Samuelį Johnsoną, šiam nurodant skirtumą tarp dedukcijos ir tokių patyrimu grįstų vertinimų[3]:

> Įrodymas [koks galimas moksliniuose dalykuose] bematant parodo savo galią, į nieką nededa vilčių, nebijo laiko tėkmės; tačiau bandomieji ir eksperimentiniai darbai [tai yra darbai, kurie priklauso nuo patyrimo] vertintini pagal jų santykį su bendruoju kolektyviniu žmogaus gebėjimu, atsiskleidžiančiu iš daugybės siekių, einančių vienas po kito. [Aiškinamieji intarpai – Bootho.]

Vienas pagrindinių knygos tikslų – parodyti, kad tokie spendimai nėra tik subjektyvaus aikštijimosi arba politinės ideologijos išraiška; jie gali būti racionalūs. Praktinio proto modelis išties teikia vilčių, nors manau, kad buvo galima labiau pasistengti, smulkiau filosofiškai jį pagrindžiant. Modelis daug bendro turi su tuo, kaip Aristotelis aiškina praktinį supratingumą, ir taip pat su kai kuriais nesenais Charleso Tayloro darbais, skirtais praktiniam protavimui[4]. Kadangi Boothas pats nėra filosofas, savo paties dėstomą požiūrį galėjo papildyti, nuodugniai aprašydamas giminingas filosofines diskusijas.

Tačiau aiškinimas vis tiek patrauklus, o Boothas išties įtikina skaitytoją, jog tie, kurie į vertinimą žiūri skeptiškai, taip elgiasi ne todėl, kad netinkamai argumentuotų, o kad negebėdami įrodyti, būtų priversti visiškai atsisakyti proto. (Kaip tik šiuo klausimu Tayloro darbai iškalbingi[5].) Tačiau rimtų bėdų sulaukiame, koddukcijos aiškinimą mėgindami susieti su dažnu Bootho teiginiu, kad jo požiūris į etinę kritiką esąs „pliuralistinis". Čia, manau, aiškios filosofijos nebuvimas tikrai kenkia. Mat Bootho užuominos apie jo „pliuralizmą", regis, numato keletą skirtingų pažiūrų, kurių ne visos dera tarpusavyje ir kurių kai kurios nesiderina su Bootho teiginiais apie kodukciją.

Mažų mažiausiai tekste aptinkame šias pozicijas:

1. *Pliuralizmas kaip sudedamųjų gėrybių daugis.* Boothas dažnai vartoja žodį „pliuralizmas", aptardamas pažiūrą, kad esama daugybės skirtingų ir nevienalyčių vertingų daiktų ir todėl daugybės gerų vaidmenų, kuriuos literatūra gali atlikti gyvenime. Aišku, ši pozicija visiškai suderinama su Bootho teiginiais, kad vertinimas esąs nesubjektyvus; o tai svarbus teiginys, kuriuo paremta didžioji dalis Bootho argumentavimo.

1a. *Pliuralizmas kaip konfliktuojantis daugis.* Kartais šis gėrybių daugis sukuria tragišką įtampą – kaip antai Bootho meilei Twaino romano šilumai ir humorui

[3] Samuel Johnson, Preface to *The Plays of William Shakespeare* (1765), vol. 7 of The Yale Edition of *The Works of Samuel Johnson* (New Haven, 1968), 60.

[4] Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, vol. 2 of *Philosophical Papers* (Cambridge, 1986). Taip pat žr. Taylor, „Explanation and Practical Reason," rengiama spaudai leidinyje *The Quality of Life*, ed. M. Nussbaum and A. Sen (Oxford, 1991).

[5] Žr. Taylor, „Explanation and Practical Reason."

konfliktuojant su šiojo paternalizmu, kuriuo Boothas bodisi. Čia išties girdime pareiškimus „X yra geras ir blogas", tačiau be loginės problemos, kadangi gerosios ir blogosios objekto savybės yra skirtingos, nors konkrečiomis sąlygomis jų negalima atskirti. Čia objektyvumui taip pat nekyla grėsmės.

2. *Pliuralizmas kaip kontekstiškumas.* Kartais, minėdamas pliuralizmą, Boothas daro pareiškimus „X yra geras ir blogas" – ir šie pareiškimai nukreipti į tai, ką galėtume pavadinti aristotelišku kontekstiškumu: kas gerai tau, nebūtinai gerai man. Aristotelio žodžiais, mityba, kuri tinka imtynininkui Milonui, tau ir man būtų pražūtinga; arba, pasak paties Bootho, doroviniam subjektyvistui būtų gerai perskaityti ir apmąstyti *Senienų krautuvėlę**, nors tas pats patyrimas galėtų būti ne toks geras žmogui, pernelyg linkusiam į dog-matizmą (p. 68). Tokie teiginiai taip pat sudaro svarbią Bootho argumentavimo dalį. Tarp jų ir Bootho teiginių, kad vertinimas nėra nesubjektyvus, taip pat nesama įtampos. Priimant sprendimus visada privalu jautriai atsižvelgti į konkrečias aplinkybes, tačiau šitai tarus, nesama jokios priežasties, kodėl negalėtume teigti, jog šitai, o ne tai, etiniu požiūriu yra gerai.

3. *Pliuralizmas kaip daugeriopas gėrio apibūdinimas.* Taip sakant atkreipiamas dėmesys į tai, kad svarbūs etiniai principai dažnai yra labai bendri ir atviri daugybei konkrečių apibūdinimų, kurių ne visi gali pasireikšti vienu metu, bet visi yra tinkami tam principui praktiškai įgyvendinti. Pavyzdžiui, tarkime, jog nusprendžiama, kad gerame žmogaus gyvenime turėtų būti vietos draugystei ir kad gerai draugystei iš esmės būdingos pastangos mylėti kitą ir daryti jam gera jo paties labui (kaip aiškintų Aristotelis). Tuomet pastebėtume, jog įvairūs – konkrečiai kokybiškai skirtingi – santykiai (pavyzdžiui, priklausantys skirtingoms visuomeninėms tradicijos), įkūnija tas doroviniu požiūriu vertingas savybes. Negalima vienam žmogui ir galbūt net vienai visuomenei visų tų draugystės formų turėti kartu. Tačiau savo doroviškai reikšmingomis savybėmis jos visos panašios. Pliuralizmas čia glūdėtų teiginyje, esą visos tos formos yra geros, nors tarpusavyje jos daugybe atžvilgiu nesuderinamos. Šią poziciją sunkiau susekti Bootho knygoje, tačiau, mano manymu, ji pasitaikanti pakankamai dažnai daugybėje Bootho pareiškimų apie pakantumą ir demokratiją. Čia pliuralizmas etinio objektyvumo taip pat nestato į pavojų.

Vis dėlto šen bei ten Boothas linkęs išsakyti du stipresnius ir keblesnius požiūrius. (Šitai nutinka ypač tada, kai jis mėgina skaitytoją įtikinti, jog pats nesąs dogmatikas.)

4. *Neprieštaringos daugybinės pasaulio versijos.* Knygos skirsnyje, kur nagrinėjamas kosmologinis mitas, Boothas, regis, išreiškia požiūrį, kuris glaudžiai siejasi su Nelsono Goodmano pasaulio versijų pliuralizmu[6], nors Boothas nesieja savo požiūrio su Goodmano. Šiuo požiūriu, esama daug alternatyvių pasaulio versijų, kurios vertingos ir pagrįstos. (Atrodo, šios Bootho aprašomos versijos yra nebendramatės, taigi viena kitai neprieštarauja.) Esama teisingumo normų, pagal kurias galime sumažinti pripažįstamų versijų, tačiau negalime racionaliai spręsti, kurios iš jų yra

* Charleso Dickenso romanas. – *Vert. past.*

[6] Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianapolis, 1978).

pasirinktinesnės. Labai sunku nustatyti, kaip šis požiūris santykiauja su pirmaisiais trimis aptartais pliuralizmo atvejais ir su kodukcijos gynimu, kadangi Bootho tekste jis nepakankamai filosofiškai išplėtotas ir nėkart nepritaikytas etikai. Toks požiūris nebūtinai pasuka etinio reliatyvizmo ar subjektyvizmo link, jeigu daugybė tų versijų tarpusavyje dera (ar bent nėra nenuoseklios) ir tiesiog naudojamos skirtingais tikslais arba skirtinguose kontekstuose. Antra vertus, kai kurie Bootho pavyzdžiai iš religijos verčia mane įtarti, jog teiginys iš tikrųjų artimesnis reliatyvizmui labiau, negu norėtųsi, vadinasi, ir keblesnis kodukcijai.

5. *Prieštaringos daugybinės versijos.* Galiausiai esama keleto vietų, kur Boothas, iliustruodamas savo nešališką pliuralizmą, tiesiog tvirtina prieštarybes, kurių, mano supratimu, negalima sutaikyti. Knygos pradžioje Boothas, atrodo, teigia, jog pripažįstantis tiek Aristotelio požiūrį į draugystę, tiek krikščioniškąjį draugystės aiškinimą (p. 173) – nors daugeliu esminių atžvilgių šiuodu tiesiogiai vienas kitam prieštarauja (dėl asmens vertingumo, deramo meilės pagrindo ir taip toliau). Tai pliuralizmas, kuris skatina etinę painiavą. 348 puslapyje Boothas skaitytoją atvirai ragina įsisąmoninti ir įsitikinti kosminiais mitais, kurie „tam tikru laipsniu yra nesuderinami ir prieštaringi“. 351 puslapyje jis, rodos, simpatizuoja skeptikų logikos kritikai, o paskutinėje knygos dalyje dažnai mini etinius savo paties įsitikinimus (pavyzdžiui, antirasizmą), vadindamas juos „savo ideologija“. Norėdamas pripažinti visas nuostatas, pretenduojančias būti tiesa, Boothas pasiekia ribą, ties kuria atsisakoma protu pagrįsto etinio sprendimo.

Šis bendresnis ir keblesnis pliuralizmas neatrodo lengvai pašalinama knygos ypatybė, kadangi Boothas tokius teiginius išsako dažnai, tarytum jie būtų svarbūs. Tačiau šis pliuralizmas pašalintinas, kadangi tai ypatybė, susilpninanti svarbiausią knygos argumentą ir kelianti pavojų grąžinti dalyką į rankas priešininkams – įvairiausio plauko subjektyvistams ir skeptikams, kuriuos Boothas taip išmoningai kritikavo ankstesnėse savo knygos dalyse. Mano manymu, šioje vietoje Boothas žeminasi prieš savo tikrus arba įsivaizduojamus kritikus literatūros pasaulyje, skubėdamas juos patikinti, kad pats nesąs nei dogmatikas, nei konservatyvus logikos gynėjas. Jis neturėtų taip žemintis. Pirma, šitai neduos vaisių. Daugybei žmonių knyga nepatiks, o patį Boothą jie vadins atžagareiviu; tai kaina, kurią jis sumokės už tai, kad gina protą. Antra, šitaip išsižadama jo paties pozicijos. Antirasizmas, paties Bootho aiškinimu, nėra tik jo vieno „ideologija“. Tai etinė pozicija, kurią galima ginti ir kuri ginama racionaliai įrodinėjant.

Manau, kad Boothas turėtų išsaugoti pliuralizmą kaip daugį, kaip kontekstiškumą ir kaip daugeriopą apibūdinimą. Šitai jis galėtų sujungti su tam tikra Goodmano pliuralaus pasaulio versija, jeigu sugebėtų pakankamai stropiai apibrėžti [šios sampratos] ribas. Tačiau pakęsti praktinio proto prieštaravimus – šis dalykas kodukciją, procesą, kuris vyksta įsidėmint tarp teiginių tvyrančias įtampas, sužeidžia iki kraujo. Boothas turėtų vaikščioti aukštai pakelta galva ir nepaisyti literatūros pasaulio žmonių, kurie tyčiojasi iš nesubjektyvizmo. Visoms šioms madoms pasimiršus, jo knyga bus skaitoma dar ilgai.

Tokių knygų kaip ši draugai daug ginčijasi, nei pasiduodami, nei sutikdami. Šios knygos kurstoma energinga kritika tampa aiškiu knygos vertės ženklu. Jos stiprybė ir

įžvalgumas papildys viešąjį debatą šiais neatidėliotinais klausimais. Šitai, kaip pasakytų Aristotelis, yra piliečių draugystė, o ši knyga – piliečių draugas.

Baigiamoji pastaba

Šis recenzinis straipsnis parašytas tuo pačiu metu kaip ir „Stirforto ranka" ir su juo glaudžiai siejasi. Praktinio protavimo aiškinimas glaudžiai susijęs su aristoteliškos dialektikos aiškinimu „Įvade", taip pat „Sąlygiškumų sofistikoje". Straipsnis pataisytas šiam leidiniui.

10

Sielos prasimanymai*

Gertrūda sako: „O Hamletai, nutilki: tu akis / Man nukreipi tiesiog į pačią sielą“**. Taigi šnekėdamas jis privertė ją išvysti savo sielą. Ir tai, ką čia padarė Hamletas, bandoma daryti daugybe šnekos tipų. Mums pateikiami mūsų pačių aiškinimai ar paveikslai, stengiantis perteikti tam tikrą tiesą apie tai, kas iš tikrųjų esame – arba (per tam tikrą paveikslą) atverti mūsų žmogiškas sielas. Šios tiesos apie mus perteikiamos daugybe skirtingų stilių ir formų: kai kurios – tvarkingai argumentuojant, kai kurios – naudojant suktesnes ar stipresnes strategijas. Vienas pripažintas mąstytojas savo šnekėjimą apie sielos prigimtį lygina su džiovinančiais, peršviečiančiais saulės spinduliais, išsklaidančiais neteisingų įsitikinimų šešėlius. Kitas žmogų, besiklausantį tikro pasakojimo apie savo paties sielą, vaizduoja šaukiant iš skausmo: „Šie žodžiai į mano ausis sminga kaip durklai“.

Tikrai turėtų būti ryšių tarp to, kaip mąstytojas arba rašytojas suvokia sielą, ir to, kaip konstruoja šneką, norėdamas tai sielai perteikti svarbias tiesas – ypač tiesą apie sielos prigimtį. Ar į mus reikėtų nukreipti saulės spindulius ar durklus, ar norint parodyti, kas esame, mus reikia lengvai ar smarkiai sukrėsti, – šitai, atrodo, priklauso nuo to, kas iš tikrųjų esame. Taip pat nuo to, kaip atsakome į klausimus: ar mūsų sielos skaidrios? nepermatomos? atviros? storakiautės? Ir: ar liestis prie žmogaus sielos – tai tarsi peršviesti deimantą? tarsi apkabinti draugą? tarsi susižeisti iki kraujo? Šnekant proziškiau, tai priklauso nuo to, kaip atsakome į tokius klausimus, kaip šie: kaip siela atranda tiesą? kokie sielos dėmenys skatina supratimą, kokie trukdo? kokia pačių svarbiausių tiesų apie sielą esmė ar turinys? ir per kokią veiklą pažįstame sielą? Taigi apie sielą pasakojama istorija ar pateikiamas aiškinimas. Pats pasakojimas, jeigu istorija yra gera, su pasakojamu turiniu siejasi neatsitiktinai. Taip ir turėtų būti, nesvarbu, ar pasakotojas yra literatas, kuris, tarkime, visada sąmoningai renkasi tam tikrą stilių, ar filosofas, kuris, manykime, dažnai vengia ar net visai šalinasi stiliaus įmantrybių. Jokio stilistinio pasirinkimo – net pasirinkimo rašyti sausu ar neutraliu stiliumi – negalima laikyti neutraliu.

* Angliškas apybraižos pavadinimas – „Fictions of the Soul“ – sąmoningai daugiaprasmis, galintis reikšti ir „sielos prasimanymus“, kaip čia pasirinkta, ir „prasimanymus apie sielą“, ir „sielos grožinę literatūrą“, ir „grožinę literatūrą apie sielą“. Šis daugiareikšmiškumas lietuviškame pavadinime neišsaugotas, tačiau nesunkiai pagaunamas apybraižos tekste. – *Vert. past.*

** Viljamas Šekspyras, *Hamletas*, parengė Agnė Iešmantaitė, vertė A. Churginas, Vilnius: Žaltvykslė, 2004, p. 114. – *Vert. past.*

Šios apybraižos siekis – pradėti gilintis į komplikuotus ryšius tarp požiūrio į žmogaus sielą ir požiūrio, kaip, perteikiant aną požiūrį, apie sielą rašyti literatūroje[1]. Pasirinkau du labai skirtingus požiūrius, siejamus su dviem ypač skirtingais stiliais. Vienas – intelektualistinis požiūris į žmogų, išreiškiamas stiliumi, kuris paprastai siejamas su filosofine raštija; kitas, išreiškiamas literatūriniu pasakojimu, itin kritiškas intelektualizmo atžvilgiu. Filosofinis požiūris siejamas su aštria literatūros kritika, literatūrinis – su ne mažiau aštria filosofinio tyrimo kritika. Abiem atvejais noriu klausti, kaip pasakojama istorija sudomina skaitytojo sielą ir kaip pasakojimo veiksmas derinamas su pasakojimo turiniu. Dvi kraštutinybes pasirinkau, norėdama pasakyti ne tai, kad šios pozicijos kaip nors išreiškia filosofiškumo ar literatūriškumo esmę, o tai, kad jos šnekasi tarpusavyje ir viena kitą pamokomai kritikuoja. Išvydę ryškiai schemiškai išdėstytus priešingus [šių kraštutinybių] dėmenis, panorėję lengviau įsivaizduosime alternatyvą, kuri driekiasi kažkur pusiaukelėje. Mano filosofinis protagonistas bus Platonas (arba tam tikri jo kūrybos aspektai), literatūrinis priešininkas – Proustas.

Tiesą sakant, pradėsiu, supažindindama su savitu psichologinio tyrimo pavyzdžiu iš Prousto romano, kuriame pasakotojas apie sielos sandarą išsako svarbų teiginį, kurio – kaip jis tvirtina vėliau – negalima teisingai perteikti jokiu kitu stiliumi. Tada atsigręšiu į Platoną, schemiškai supažindindama su intelektualistinio požiūrio į sielą ypatybėmis, svarbiomis Platonui pasmerkiant literatūros meną. Prousto pasakojamąjį sielos tyrimą priešpriešinsiu analogiškam tyrimui iš hipotetinio filosofinio teksto, kuris atitinka griežtai kritišką platonišką požiūrį. Abiejų paklausiu, kas, jų požiūriu, lemia, kad jų tekstai įgauna tam tikrą pavidalą, ir kaip kiekvienas galėtų pagrįsti, kad kito rašysena mums negalėtų perteikti tiesos apie tai, kas esame.

I

Taigi pradedu nuo akimirkos *Sodomos ir Gomoros* pabaigoje, kur Prousto pasakotojas savo skaitytojų akivaizdoje ima tirti esminę tiesą apie žmogaus sielą. Drauge su Albertina jis keliauja pajūrio traukinuku, pravažiuojančiu pro kurortinius miestelius netoli Balbeko. Jam nuobodu su Albertina; daugmaž yra apsisprendęs ją palikti. Prieš pat stotelę, kurioje rengiamasi išlipti, Albertina pasigiria savo draugyste su kompozitoriaus Ventej dukterimi, kuri, Marselio žiniomis, yra užkietėjusi lesbietė. Albertinos pastaba sužadina pavydą ir atskleidžia, kaip smarkiai jis ją myli. Albertinai žengiant traukinio durų link, įvyksta keistas ir reikšmingas dalykas:

> Bet jos judesiai, kai lipo iš vagono, man nepakeliamai draskė širdį, tarsi – nors mano kūnas buvo už kelių žingsnių nuo Albertinos – mus skirianti erdvė, kurią teisingas menininkas būtų turėjęs pavaizduoti, tebuvo tik regimybė ir tarsi

[1] Šio klausimo aspektai taip pat aptariami „Netobuluose krištoluose", *Fragility*, 1, 6 ir 7 sk. bei „Interlude 2" ir visoje šioje knygoje.

> tas, kas būtų norėjęs perpiešti viską taip, kaip tikrovėje, būtų privalėjęs pavaizduoti Albertiną ne šiek tiek nuo manęs nutolusią, o manyje. (II.1153–54)[2]*.

Netrukus po to šią patirtį pasakotojas paverčia bendru apmąstymu apie žmogaus sielos sandarą:

> Kaip klaidina rega! Net mylimo žmogaus, kaip Albertinos, kūnas rodos esąs toli, nors jis čia pat, už kelių metrų, už kelių centimetrų. Taip pat ir jo siela. Tik tuomet, kai kažkas visiškai pakeičia šios sielos vietą mūsų atžvilgiu, parodo mums, jog ji myli kažką kitą, o ne mus, tada mūsų šokinėjanti širdis liudija, kad mums brangi būtybė yra ne už kelių žingsnių nuo mūsų, o mumyse. Mumyse, kažkur paviršiuj. Bet žodžiai: „Ta draugė – tai panelė Ventej“, buvo tarsi Sezamas, kurio pats nebūčiau suradęs ir kuris padėjo Albertinai įžengti į mano skausmo veriamos širdies gelmę. O paskui ją užsivėrusių durų nė per šimtą metų nebūčiau įstengęs atverti. (II.1165–66)**.

Šis teiginys, jog mylimi asmenys žmogaus sieloje reiškiasi kaip vidiniai objektai, nuo šios vietos tampa svarbia romano tema. (Pavyzdžiui, ji nuodugniai plėtojama romane *La Prisonnière*, kur pasakotojas parodo, kaip ši mylimojo samprata gali paaiškinti stiprią visų mylimojo poelgių įtaką mylinčiajam; romane *Dingusi Albertina* gilinimasis į tų poelgių tikrovę pasakotojui sukelia diagnostinės širdies operacijos skausmą.) Akivaizdu, tai vienas žmogaus psichologijos atradimų, kuriems pasakotojas teikia daugiausia svarbos. Beveik paskutiniame romano puslapyje jis prabyla apie savo sumanymą pavaizduoti tam tikrus „asmenis ne išorėje, bet savo viduje, kur menkiausi jų veiksmai gali sukelti mirtinus sutrikimus“ ir tada pastebi: „mano romanas su Albertina pakankamai įrodė, kad visa be to yra netikra ir melaginga“*** (III.1104). Taigi pavyzdys, atrodo, tinkamas norint pradėti tirti metodus, kuriuos taikydamas Proustas savo pasakojime aiškina mums, kas esame, taip pat tirti pasakojime plėtojamą teiginį, jog tiktai pasakojimas gali mums tikroviškai atskleisti tam tikras mūsų savybes.

Tačiau dabar privalome susipažinti su kitu mūsų protagonistu Platonu. Kaip ir dera, šiuo atveju pradedame ne nuo pavyzdžio ar konkrečios pasakojimo dalies, o nuo abstraktaus ir schemiško pozicijos apibūdinimo. *Valstybėje* ir kituose savo vidurinio kūrybinio tarpsnio dialoguose Platonas aprašo tam tikrą žiūros tašką ar perspektyvą, iš kurios pasiekiami tikri aiškinimai ir teisingi sprendimai[3]. Šis žiūros

[2] Visos nuorodos į Proustą yra pagal C. K. Scotto Moncrieffo ir A. Mayor vertimą, kurį redagavo Terence'as Kilmartinas (New York, 1981).

* Marcel Proust, *Sodoma ir Gomora*, iš prancūzų kalbos vertė Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius: Alma littera, 1996, p. 377–378. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 385–386. – *Vert. past.*

*** Marcel Proust, *Atrastas laikas*, iš prancūzų kalbos vertė Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius: Alma littera, 1997, p. 274. – *Vert. past.*

[3] Šitai aptariu *Fragility*, sk. 5; sk. 4 ir 5 bei „Interlude 1“ taip pat apmąstomas santykis tarp šio požiūrio ir stilistinių Platono pasirinkimų. 6 ir 7 skyriuose *Puotai* ir *Faidrui* skirtos

taškas, kurį Platonas apibūdina kaip iš prigimties „tikrai aukštesnį", priešpriešinamas žiūros taškui, iš kurio tikrovę apibūdina dauguma žmonių ir visi literatai. Paprasto žmogaus žiūros tašką formuoja ir sudaro netobulos ir ribotos būtybės poreikiai ir siekiai. [Tos būtybės] tiesos ir vertės apibūdinimą iškreipia neatidėliotinos kūno reikmės, jausmų maišatis bei kitos varžančios ir ribojančios mūsų žmogiško kūniškumo ypatybės. Galima įtikinamai parodyti, jog tokiuose dialoguose kaip *Faidonas* ir *Valstybė* Platono argumentai iš esmės remiasi samprata, kad instinktų ir jausmų poreikiai bei potroškiai yra galingos kraipančios ir blaškančios jėgos ir kad aiškius bei tinkamus sprendimus apie vertę galima daryti tiktai visiškai išlaisvinant ir išvalant intelektą nuo jų poveikio, leidžiant jam nutolti „sau savaime". Tas iš prigimties „tikrai aukštesnis" žiūros taškas yra tokio atsiskyrusio intelekto žiūros taškas. Klausdamas, kokia yra tiesa apie tai, kas vertinga, Platonas teiraujasi, ką rinktųsi tokia nevaržoma ir neribojama intelektinė būtybė. Viena tokios verčių epistemologijos iliustracija galima laikyti *Valstybės* IX skyriaus ištrauką apie sapnavimą. Čia mums aiškinama, kad sapnai sapnuotojui gali atverti kelią į tiesą, *tiktai* jeigu sapnuotojas gali prasimanyti, kaip juos priversti atlikti *vien* protingojo prado darbą. Prieš užmigdamas, jis privaląs užliūliuoti kitas – geidžiančiąją ir aistringąją – dalis, kad jos liautųsi veikusios, kad „savo džiaugsmais bei sielvartais nedrumstų kilniausiojo sielos prado, kad šis galėtų niekieno netrikdomas, visiškai grynas siekti surasti ir pajusti tai, ko jis dar nežino arba iš praeities, arba iš dabarties, arba iš ateities"* (571D-572B). Taip pat *Faidone* Platonas mums aiškina, jog siela tiesą geriausiai suvokia, kiek galima išsilaisvindama iš kūno poveikio, atitrūkdama viena sau ir siekdama priartėti prie grynųjų pažinimo objektų, su kuriais, būdama visiškai tyra, palaiko artimą ryšį (65A–D)[4].

Toliau Platonas piešia sielos paveikslą: siela iš pačios savo prigimties esanti gryna neskaidoma protinga esmė, galinti pasiekti visišką ir tobulą tiesą tiek, kiek gali atsiskirti ar apsisaugoti nuo aistringojo ir geidžiamojo dėmenų trukdomojo poveikio, dėmenų, su kuriais ji susijusi tik sąlygiškai. Bet tie dėmenys, žinoma, kaip tyčia yra tie, kuriais smarkiai domisi literatūros menas, koks jis žinomas Platonui. Tekstas, kuris skatintų autentiškai siekti tiesos, turėtų skatinti proto atskirumą. Tačiau tragedinė poezija (pagrindinis pavyzdys X *Valstybės* skyriuje), tiek turinio atranka, tiek to turinio vaizduosena linksta į iracionalumą. *Valstybėje*, „Dešimtojoje knygoje", Platonas teigia, kad tragedija, kurioje būtų svarstoma apie ramų šaltą praktinį supratingumą, neišlaikytų auditorijos dėmesio; nekalbėdama apie stiprius jausmus, pavyzdžiui, pyktį ir aistringą meilę, ji prarastų įtaigą, dėl

diskusijos reikalus gerokai apsunkina; ir netgi šnekant apie *Faidoną* ir *Valstybę* labai svarbu nepamiršti skirtumo tarp šnekos idealiosios valstybės piliečiams, kurių sielų niekada neformavo derami įsitikinimai bei jausmai, ir „terapinės" šnekos, kuri būtų tinkama tikrajai Platono auditorijai. Platonas nerašo taip, kaip ragina rašyti rašytojus idealiojoje valstybėje; tačiau tam esama gero ir akivaizdaus pagrindo.

* Platonas, *Valstybė*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Vilnius: Mintis, 1981, p. 310. – *Vert. past.*

[4] Dėl nuodugnaus Platono argumentų aiškinimo šiuo klausimu žr. *Fragility*, sk. 5.

kurios šiuo metu yra vertinama (604E–605A). Tačiau toliau Platonas tvirtina, jog kūriniai, kurie vaizduoja smarkų iracionalumą, ne tik vaizduoja ir pabrėžia klaidingą vertybių schemą (mat aistringa meilė, tarkim, reikalauja klaidingo įsitikinimo, jog grožio atvejai esantys kokybiškai neprilygstami ir nepakeičiami); juos stebint jie taip pat sužadina iracionalią mūsų pačių prigimtį. Tai, kaip suprantame vaizduojamą stiprų jausmą, savaime yra jausminė veikla. Nesvarbu, ar stebėtume empatiškai, išgyvendami vieno ar daugiau veikėjų jausmus, ar, kaip dažniausiai linkęs tarti Platonas, į veikėjų keblumus atsilieptume tokiais kupinais užuojautos jausmais kaip gailestis – bet kuriuo atveju jausmų atžvilgiu esame veiklūs. Vadinasi, anot Platono, ši poezija maitina ir stiprina mūsų jausmus bei potraukius, „laistydama“ kaip tik tuos mūsų asmenybės dėmenis, kurie, remiantis šiuo požiūriu į sielą, „turėtų išdžiūti“**. Taigi poetas savo menu skatina kaip tik tuos dėmenis, dėl kurių kasdienis žmogaus gyvenimas stokoja supratimo ir galimybės pasiekti tiesą, jis trukdo protui pakilti iki gerosios „iš prigimties tikrai aukštesnių dalykų“ perspektyvos, iš kurios žvelgiant pateikiami tikrai teisingi aiškinimai.

II

Šiame, kiek mažokai išplėtotame fone pamėginkime dabar įsivaizduoti, kaip galėtų atrodyti tekstas, autentiškai skatinantis proto atskirumą, tirdamas esminę kai kurių reiškinių prigimtį. Koks būtų deramas platoniškas pasakojimas prieš miegą, žadinantis tikrus sapnus, ir kuo jo turinys ir metodai skirtųsi nuo Prousto pasakojimo? (Įsidėmėtina, kad čionai neklausiu, į ką iš tikrųjų panėši paties Platono tekstai, kadangi turėčiau įrodinėti, jog Platonas, rašydamas žmonėms, kurių ankstyvasis lavinimas, anot jo, buvęs labai nepakankamas, galvoja apie sudėtingas dėmesio ir skatinimo problemas, kurios nekeltų rūpesčių šnekų kūrėjui idealioje Platono valstybėje.) Galėtume schemiškai išdėstyti kelias tokios šnekos ypatybes, į kurias atsižvelgdami galėsime įvertinti Prousto ištrauką apie vidinį asmenį.

1. *Bendravimo priemonė*. Filosofinis pasakojimas prieš miegą turėtų siekti Platono bendravimo idealo: tai turėtų būti pašnekesys tarp dviejų grynų atitrūkusių protų. Taigi pasakojimo šneka būtų aiški, santūri ir gryna, nesumišusi su jausmingumo ar aistringo troškimo išraiškomis. Ji stengtųsi išjudinti skaitytojo arba klausytojo *protą*, kartu slopindama potraukių ir jausmų dalyvavimą. Platono požiūriu, šitai reiškia susilaikyti nuo tokių žadinamųjų stilistinių priemonių kaip jaudinanti ritminga kalba, vengti vaizdingos ar juslios kalbos, kuri paprastai išjudina jausmus bei vaizduotę, ir, pirmiausia, atsisakyti vaizduoti smarkų jausmingumą bei visa, kas – tikėtina – išjudintų sąsajų ar atsiminimų seką, kuri jauktų ar audrintų skaitytojo patyrimą.

** Ten pat, p. 353. – *Vert. past.*

Taigi panašu, kad [toji šneka] būtų susijusi su griežtu, nuo visų tų blaškančių dėmenų apvalytu argumentavimu.

2. *Požiūris*. Tai, ką vadinu filosofiniu pasakojimu prieš miegą, dėl priežasčių, kurios glaudžiai susijusios su ankstesne pastaba, iš tikrųjų nebūtų *pasakojimas*. Tai yra gilinimasis į (pavyzdžiui) esminę sielos prigimtį, kiek galima, būtų atsietas nuo konkrečių paprasto žmogui būdingo gyvenimo ypatybių; bendri apmąstymai nebūtų pateikiami kaip kylantys iš konkretaus žmonių patyrimo ar šiame patyrime glūdinčio požiūrio arba kaip šiuo patyrimu ir požiūriu grindžiami. Platonas mums pakartotinai aiškina, kad „tai, kas netobula, negali būti matu"* (*Valst* 504). Vadinasi, jeigu šnekos paskirtis – teisingai matuoti pasaulį, ji turės būti apie tokią būtybę, kuri nėra tokia netobula, ribota ir suvaržyta kaip žmogus. Ši šneka turėtų parodyti sielas tokias, kokios jos atrodo iš padėties, kurią Platonas vadina tikrąja aukštuma. Bet žvelgiant iš šios perspektyvos, kaip matome, negalimi jokie pasakojimai ar istorijos, mat beribei ir amžinai būtybei iš tikrųjų nėra *nutikimų* – arba joks nutikimas iš tikrųjų nėra *reikšmingas*. Kaip aiškinama *Puotos* ištraukoje apie meilės pakilimą, aukštumoje kuriama šneka sąlygines atskirybes – pavyzdžiui, tokius sielos faktus kaip vienos atskirybės meilė kitai – laiko bemaž nesvarbiomis ir nevertingomis[5].

3. *Objektas: formalios ypatybės*. Užsiminėme apie dėmenis, kuriuos protas norėtų slopinti; o tai jau savaime kažkiek apriboja [proto] vaizdavimo turinį. Tačiau dabar, patikslindami, galime pridėti dar keturis formalius požymius, kurie išryškėja protui traktuojant bet kokį turinį.

a. *Nuoseklumas*. Pirmiausia protas pateiks tokį sielos (ar bet kurio kito objekto) paveikslą, kuris paklūsta pačiam fundamentaliausiam proto dėsniui – neprieštaravimo principui. Netars *p* ir tada vėl ne *p*, painiodamas ir trikdydamas skaitytoją. Kad ir kokia sudėtinga virstų šneka, visos jos dalys derės tarpusavyje ir sudarys nuoseklią sistemą.

b. *Bendrumas*. Iš savo aukštumų žvelgdamas į sielą (ar bet kurį kitą objektą), šis protas tikriausiai pabrėš vieningą bendrą visų sielų sandarą ir bendruosius jų veiklos principus, o ne, kaip esame sakę, individualių sielų pokyčius bei išskirtinumus. Pavyzdžiui, kaip atskleidžiama *Puotoje*, toks tekstas, užuot stebėjęs tariamai neprilygstamas vienos sielos ypatybes, šnekės apie „plačią grožio jūrą"** ir stengsis apibendrintai paaiškinti esminę grožio prigimtį visatoje.

c. *Tikslumas*. Norėdamas sužinoti tiesą kokiu nors svarbiu klausimu, protas kiek įmanydamas bandys nurodyti tikslias sąlygas ir kriterijus, pagal kuriuos kokiai nors būtybei priskirtina ar priklausanti ta vertė. Šios ryškios platoniško tyrimo ypatybės nesu anksčiau minėjusi. Bet viliuosi, nesunkiai bus pritarta, kad, pasak Platono, protas pagauna arba supranta bendrą kokio nors dalyko F prigimtį tik galėdamas pateikti paaiškinimą, kurio pakaktų visus F aiškiai ir vienareikšmiškai atskirti nuo visų ne

* Platonas, *Valstybė*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Vilnius: Mintis, 1981, p. 234. – *Vert. past.*

[5] Žr. *Fragility*, sk. 6.

** Platonas, *Puota, arba Apie meilę*, iš graikų kalbos vertė Tatjana Aleknienė, Vilnius: Aidai, 2005, p. 57. – *Vert. past.*

F, vadinasi, ir išspręsti visus galimus mūsų nesutarimus dėl probleminių atvejų. Platonas įrodinėja, kad mūsų negebėjimas nubrėžti tokias griežtas ribas kyla iš žmogiško suvokimo ribotumų; ištobulintame filosofo aiškinime tokių trūkumų nebus, nes bus pašalintos visos tobulo suvokimo kliūtys. Kalbėdami apie sielą, tiksliai žinosime visas būtinas ir pakankamas sąlygas kokiam nors daiktui būti siela arba turėti sielą, arba turėti tam tikrus konkretesnius psichologinius dėmenis; ir taip toliau kiekvienu psichologinio tyrimo aspektu.

d. *Aiškinimas.* Esama dar vienos platoniško šnekėjimo ypatybės, kuri nusipelno būti pabrėžta. Tai siekis aiškinti. Geras platoniškas kokio nors tokio reiškinio kaip siela apibūdinimas nepateiks tik to reiškinio savybių sąrašo; jis mums pasakys tai, kas tinkamai paaiškintų šias savybes ir kaip šios dera tarpusavyje[6]. Ieškome, pabrėžia Platonas, kuo veiksmingesnių ir platesnių bendrų teorinių hipotezių, kurios sintetiškai tvarkytų pažinimą ir iš kurių sektų visa, ką norime pasakyti. Kol kas ši mintis ūkanota. Bet prie jos dar grįšime vėliau.

Tai keletas iškilių gero platoniško teksto ypatybių. Viliuosi, kad paaiškėjo, jog šis hipotetinis tekstas nėra tik mano ar Platono fantazija, veikiau filosofinės raštijos paveikslas, kuris stipriai paveikė visą tradiciją. Locke'as – vienas iš daugelio pavyzdžių – retorinius ir jausminius parašyto teksto dėmenis lygina su gundančios moters vilionėmis, patraukliomis tam, kuris ieško prasiblaškymo ar net malonumo, bet akivaizdžiai nevertingomis tam, kuris veikliai ieško tiesos:

> Tačiau šnekėdami apie daiktus tokius, kokie jie yra, privalome daryti prielaidą, kad dirbtinių ir perkeltinių žodžių, kurių prasimaniusi iškalba, vartojimas skirtas vien tik neteisingoms *idėjoms* įteigti, aistroms sužadinti ir, vadinasi, sprendimui suklaidinti – taigi išties yra visiška apgaulė, o todėl... be abejonės ir be išlygų [tokie žodžiai] vengtini visose žinioms ar mokymui skirtose šnekose ir laikytini didžiuliu juos pasitelkiančios kalbos ar žmogaus trūkumu visur, kur tik siekiama tiesos ir pažinimo*. (*Essay*, Book 3, chap. 10)[7].

Pageidaudami išgirsti amžininko balsą, nesuklysime, kreipęsi į Iris Murdoch, vieną iš vos kelių angliškai rašančių filosofių, kuri dar ir žymi literatė: „Žinoma, filosofai tarpusavyje skiriasi, vieni jų „literatūriškesni" už kitus, bet noriu teigti, jog esama idealaus filosofinio stiliaus, pasižyminčio ypatingu nedviprasmiu aiškumu ir griežtumu, asketiško nesavanaudiško tiesaus stiliaus... Kai filosofas jam rūpimos problemos atžvilgiu tarytum stoja į priešakinę liniją, jis, manyčiau, šneka tam tikru šaltu aiškiu atpažįstamu balsu"[8].

[6] Ypač žr. *Eutifroną*, 10–11.

* John Locke, *Esė apie žmogaus intelektą*, iš anglų kalbos vertė Ramutė Rybelienė, Vilnius: ALK/Pradai, 2000 – remiasi sutrumpintu ir pataisytu Johno W. Yoltono leidimu, kuriame šio teksto nėra. – *Vert. past.*

[7] Šią ištrauką aptaria Paul de Main, „The Epistemology of Metaphor", *Critical Inquiry* 5 (1978) 13–30.

[8] Iris Murdoch, „Philosophy and Literature", pokalbis su Brianu Magee'u, išspausdintas tome *Men of Ideas* (New York, 1979), 262–285. Sunku nustatyti šių pareiškimų santykį su sudėtinga pačios Murdoch, kaip romanistės ir filosofės, stilistine praktika.

Šios ištraukos parodo, kokiu mastu mūsų filosofinė tradicija perėmė Platono aprašytą filosofinį stilių. Neįprasta tai, kaip mažai filosofai suka galvą dėl Platono argumentų, kuriais pagrįstas tas stilius. Atrodo, kad tą stilių jie traktuoja kaip visiškai neutralų žmogaus ir mokymosi sampratų atžvilgiu, tinkamą siekiant tiesos, nepaisant to, kokia ta tiesa ar kokios tos tiesos suvokimo priemonės. Kitaip negu jie, Platonas aiškiai suprato, kad filosofas – tai menininkas, kuris savo požiūriu į sielą kuria tam tikrą tiesos paveikslą ir kurio ištikimybė tai kūrybai verčia rinktis stilių, tinkamiausiai [tą kūrybą] įkūnyjantį.

Dabar grįžkime prie Prousto pasakotojo, Albertinai atidarius traukinuko duris ir kartu įžengus į jo širdį. Koks šis pasakojimas apie žmogaus sielą yra žmogaus sielai? Kokiomis priemonėmis kreipiamasi į mus, kurios sielos dalys išjudinamos, kokia perduodama žinia? Norint apibūdinti, kas čia vyksta, būtų pravartu pirmiau aptarti „požiūrį", o tada jau pasiteirauti apie sielos dalis, kurios stebimos ir vaizduojamos pasakojime.

Požiūris. Pasakojimas aiškiai niekada nenutolsta nuo ypatingų gyvenimo aplinkybių ir sąlygų. Bendras gilinimasis į sielos prigimtį perdėm įsišaknijęs savitose žmogiško požiūrio ypatybėse: požiūriui būdingame laikiškume, poreikio, troškimo ir pasisotinimo pavyzdžiuose. Negana to, netgi šios bendros žmogaus gyvenimo ypatybės tyrinėjamos vieno atskiro žmogaus gyvenimo atžvilgiu. Toks apibendrinamas turinys, kaip ir [pasakojimo] tiesos, randasi kaip pasakojimas apie atskiro žmogaus tiesą ir kaip to pasakojimo tiesa; be to, tos tiesos savaime vaizduojamos kaip pasakojimo dalys. Pavyzdžiui, mums kruopščiai paaiškinama, kokie atskiri suvokimai ir atsiliepimai pastūmėję Marselį į bendrą apmąstymą. Maža to, vos tik suformulavęs bendrą psichologinį principą, Marselis apsigręžia ir ima gvildenti savo paties atvejį, konkrečius Albertinos ištartus žodžius, atvėrusius jo širdį. Bendras apmąstymas ir atskiras patyrimas čia, kaip gyvenime, nušviečia vienas kitą, o pasakojime, kuriame atsitiktinybės ne mažiau reikšmingos už tiesas ir nutikimas tiesos atžvilgiu savaime yra atsitiktinybės pobūdžio, su tiesa susiduriame tik tiek, kiek ji pasireiškia gyvenime.

Taigi kaip skaitome šį pasakojimą? Ką veikiame, kokį požiūrį taikome, vertindami tai, kas juo teigiama? Skaitydami tikrai esame raginami įsivaizduoti tai, kas vyksta. Ir kadangi tas pasaulis pateikiamas vieno veikėjo požiūriu, mūsų prašoma įsivaizduojant persiimti tuo požiūriu, įsijausti į Marselio veiksmus bei atsakus. Vadinasi, kai mums vaizduojama svarbiausia psichologinė požiūrio tiesa, perteikiama keista erdvine metafora, mes ją tyrinėjame ir vertiname pirmiausia Marselio požiūriu: tai yra tą požiūrį pasiekiame, perimdami jo potyrius ir atsakus. Esame skatinami tą paveikslą jausti ir regėti, išgyvendami tuos pačius procesus kaip Marselis. Vis dėlto mūsų padėtis dar sudėtingesnė. Mat pasakojimas mums vaizduoja ne tik Marselį, kuriam iškyla šis paveikslas, bet taip pat vyresnįjį Marselį, pasakojimo autorių, kuris erdvinį paveikslą padaro ryškų ir įvertina jo, kaip bendros tiesos, svarbą. Taigi mūsų prašoma pakaitomis laikytis tai pirmykštės Marselio perspektyvos ir kartu jo jausenos bei regėsenos, tai perspektyvos, iš kurios prisimenamas jo patyrimas tai iš vidaus, tai iš išorės, gvildenant ir gvildenant jo psichologiją, išgyvenant ir atsiliepiant į jo patyrimą. Vadinasi, drauge jaučiame, ką reiškia, kai tas patyrimas grįžta per atmintį ir tą patį asmenį paveikia kitoje vietoje. Negana to, skaitydami šių dviejų

perspektyvų neabejotinai laikomės pakaitomis tai iš vidaus, tai užjaučiamai, į pasakojimą atsiliepdami kaip žiūrovas, kuris žvelgia ne taip pat kaip vėlesnysis Marselis, nes vėlesniojo Marselio santykis su tais prisiminimais jau kitoks.

Ir galiausiai, kaip pakartotinai tvirtina Proustas, kartu mes „kasinėjame" savo pačių patyrimą, ieškodami analogiškos medžiagos. Taigi, užsiėmę šia komplikuota ir kintama veikla, taip pat stebime, kokias sąsajas su mūsų prisiminimais žadina pasakojimas. Kai mums aiškinama, jog tam tikri potyriai įkelia žmogų į mūsų vidų, prisimename analogišką savo pačių meilės ir netekties baimės patyrimą ir klausiame, ar jautėmės panašiai, ar stiprų mylimo žmogaus poveikį visoms mūsų mintims ir poelgiams, jo galią drumsti mūsų atskirumą išgyvenome panašiai, pagavome taip gerai, kaip šis vaizduojamas žmogus, atveriantis mūsų širdies duris ir įžengiantis kaip trikdantis ir neprašytas svečias. Šis atminties siekis apima ir mūsų pačių mintis bei jausmus, susijusius su praeitimi; šitai darydami su atminties poveikiu santykiausime kaip Prousto pasakotojas – su prisiminimais apie ankstesnį save[9].

Žodžiu, vietoj Platono siūlomo decentralizuoto protinės šviesos spindulio turime nepagaunamą, sparčiai kintančią, nepastovią vaizdavimosi ir jautimo veiklą, itin lanksčiai slenkančią nuo vieno požiūrio prie kito, nuo vieno meto prie kito, nuo vieno žmogaus patyrimo prie kito. Ir nenuostabu, kad šis patyrimas meistraujamas Prousto stiliumi, turint omenyje romane išdėstytą požiūrį į tai, kas laikytina tiesa. Mat romane vis tvirtinama, jog nesama tiesų, kurias būtų galima atsieti nuo žmogaus gyvenimo ir konkrečių jo potyrių, nuo tam tikro susiskaidymo ir vienybės, kurie sudaro su laiku ir kaita santykiaujantį žmogaus gyvenimą. Tiesą sakant, romano, kaip psichologinio tyrimo priemonės, pasirinkimas bendruosiuose paskutinio tomo apmąstymuose ginamas argumentais, paremtais perspektyvine ir kontekstine psichologinės tiesos prigimtimi. Argumentuojama, kad per meną, šiaip ar taip, galime plėtoti ypatingą savo supratimą, skatinami perimti kito konkretaus žmogaus požiūrį, įžengti į jo pasaulį; pasakotojo teigimu, toks konkretus dėmesys ir atsakas siūlo *vienintelį* kelią, kuriuo eidami galime išeiti iš savęs ir prieiti kitus „gamtovaizdžius". Ir šiame procese taip pat pasiekiame savęs pažinimą, kurio negalėtume išsiugdyti jokiu kitu būdu. Taigi imame iš dalies regėti šio teiginio, kad visos kitos vaizdavimo formos būtų netikros ir melagingos, galią: stilius ir tai, kas juo norima pasakyti, glaudžiai siejasi su požiūriu į psichologinę tiesą ir jos radimo būdą.

Bet norėdami šią mintį plėtoti toliau, privalome daugiau pasakyti apie čia veikiančias Marselio – ir savo – sielos dalis. O taip darydami privalome pradėti šnekėti apie vieną didžiųjų Prousto temų: kančios svarbą psichologiniam pažinimui.

Sielos dalys. Na žinoma, čia veikia protas. Marselis mąsto, lygina, vėliau apibendrina. Skaitydami jo istoriją, visa tai darome ir mes. Tačiau veikdamas protas jokiu būdu neatitrūksta nuo kitų mūsų asmenybės dėmenų. Čia jau šnekėjome apie vaizduotės veiklą. Dabar privalome pripažinti akivaizdų faktą, jog ši ištrauka vaizduoja jausminę veiklą ir tokią veiklą akstina mumyse. Ir ne šiaip jausminę veiklą,

[9] Už vertingus apmąstymus šiais klausimais lieku skolinga Richardo Wollheimo trečiajai paskaitai apie Williamą Jamesą; dar žr. *The Thread of Life* (Cambridge, Mass., 1984).

bet smarkius ir skausmingus jausmus. Šis pasakojimas, kuriame siekiama paaiškinti žmogišką tiesą, yra apie kančią, stiprų, tiesą sakant, širdį draskantį kentėjimą. Ir parodoma, kad svarbiausia psichologinė tiesa pagaunama ne per ramų suvokimą, o per kentėjimą ir pačiame kentėjime. (Netrukus pasiteirausime, ką reiškia tas „per kentėjimą ir pačiame kentėjime".) Norėdami suprasti mums perteikiamą tiesą, imdamiesi vaizdavimosi veiklos, kurią esame aprašę, ne tik su žiūrovui būdingu gailesčiu atsiliepiame į Marselio kančią (Platonas aiškiai draudžia net tai), bet ir persiėmę Marselio požiūriu, patiriame smarkų jo skausmą, eidami keliu, kuriuo einant skausmas Marseliui atskleidžia tam tikras tiesas apie jo sielą. Ir jeigu elgiamės taip, kaip reikalauja Proustas, suvesti į akistatą su skausmingiausiais savo prisiminimais smarkiai kenčiame, išgyvendami tai, kas buvo praeityje, ir jausdami galingą tos praeities poveikį sau dabar. Šioje psichologinio gilinimosi dalyje tiesa pasiekiama, jei tik pasiekiama, ne žengiant tiesiais proto keliais, bet patiriant smarkų atpažinimo proveržį, kai tai, ką vaizduojamės ir jaučiame, ne suteikia žinių, bet iškyla kaip kokio nors atskiro vidinio žmogaus veido ir pavidalo prisiminimas; ir to žmogaus atžvilgiu naujai išgyvename stiprius jausmus. Nebūtų nuostabu, jeigu užplūdę jausmai, pažadinti šios procedūros, pasirodytų tokie galingi, jog laikinai pertrauktų patį skaitymą.

Čia privalome stabtelėti ir pagvildenti šią sampratą, kad žmogus mokosi kentėdamas. Mat neabejotinai tai vienas seniausių ir žymiausių teiginių, kuriuos literatūros kūriniai skelbia savo pačių naudai, gindami savo teisę mokyti žmogiškų tiesų; [tos sampratos] puolimas atitinkamai sudaro esminę Platono literatūros kritikos dalį. Požiūris į žmogaus mokymąsi, kurį Prousto romane išreiškia pasakotojas, atitinka Prousto stilistiką, mat kentėjimui ir ūmiam stipriam jausmų atsakui suteikiama milžiniška svarba. Kodėl taip turėtų būti? Pirmuosiuose *Dingusios Albertinos* puslapiuose Prousto pasakotojas, rodos, argumentuoja maždaug taip.

Norint suprasti žmogaus psichologiją, pirmiau būtina išsitirti pačiam save ir susipažinti su savo sielos dėmenimis. Tačiau norėdamas, kad šis tyrimas būtų sėkmingas, tyrėjas privalo įveikti tam tikrus galingus kliuvinius. Pirma, esama įpročio, kuris apskritai bukina mūsų juslumą ir neleidžia įsidėmėti arba nuslepia tikrąją ištikimybės ir rūpesčio vertų dalykų svarbą. Marselio įprotis gyventi su Albertina daro taip, kad atrodytų, jog ji nereikalinga, ir slepia nuo jo, kaip labai jam jos reikia, kaip labai jis jos ilgisi. Antra, esama konkretesnių gynybos priemonių, kurių griebiamės, siekdami atsispirti tiesai apie savo padėtį, kuriai paaiškėjus, būtų sunku gyventi. Pavyzdžiui, Marselis įsivaizduoja, kad jis trokšta nuotykių su kitomis moterimis, šitaip slėpdamas nuo savęs, kad Albertina jam be galo reikalinga, vadinasi ir tai, koks netobulas, koks pasyvus ir pažeidžiamas jis pats. Galiausiai esama kliuvinio, kurį renčia racionalizavimas – paviršutinė proto saviaiška, kuri, suteikdama mums pasitikėjimo, jog atlikome mokslinę analizę ir pasiekėme tikslią tiesą, nukreipia mus nuo esmingesnio ir nuodugnesnio gilinimosi. Prieš sužinodamas apie Albertinos išvykimą, Marselis įsitraukęs į tokią veiklą, visiškai pasitikįs moksliniu savianalizės teisingumu: „maniau, kad atsižvelgiau į viską kaip atidus analitikas, maniau, kad ge-

rai pažįstu savo sielos gelmes"*. Marselio žodžiais, norint pašalinti šiuos kliuvinius, mums reikia priemonės, kuri „subtili, ir galinga, ir tinkama tiesai pagauti". Ši priemonė mums duota per kančią. Jis sušunka: „Kaip psichologiškai giliai į mus įsiskverbia kančia – giliau nei psichologija!"** Savimi patenkintas ir pasitikintis, staiga jis išgirsta žodžius: „Panelė Albertina išvažiavo!"*** Akimoju tas neva tiesas, kurias buvo išvedęs racionalizuodamas, nubloškia galingas skausmas, per kurį ir kuriame jis ir atpažįsta savo meilę. Marselis mums aiškina, kad [jo] proto nesugebėjimą pagauti šią tiesą apie save lėmė ne koks nors piktnaudžiavimas protu, o esminiai paties protinio mąstymo ribotumai. Jis palygina tai su chemine reakcija: kančia esanti katalizatorius, nusodinantis elementus, kurių aštriausias regėjimas vos prieš akimirką nebūtų galėjęs įžvelgti.

Šioje vietoje geriau stabtelėkime ir pasiteiraukime kelių dalykų apie šį paveikslą, kadangi jį galima suprasti keleriopai. Remiantis vienu pasakojimu, teiginys, jog pagauti tam tikras psichologines tiesas reikalinga kančia, reiškia, kad kentėjimas yra priemonė kai kurioms tiesoms, kai kurioms žinioms įsisavinti, kurios pagaunamos ir be kančios ir iš principo (nors iš tikrųjų nebūtinai) galėtų būti atrandamos kitais būdais. Paimkime Hamleto motiną: jos sieloje esama „juodų, įsisenėjusių dėmių"****. Dievas jas ten regi bet kuriuo metu, visiškai nepaisydamas kančios ar bet kurio kito žmogaus jausmo. Norint, kad šioje scenoje jas išvystų Gertrūda, jai reikalinga kančia; tačiau taip yra dėl konkrečių jos trūkumų ir ribotumų, o ne dėl pažinimo prigimties. Tarkime, šį paveikslą priskiriame Proustui. Taigi Proustas sutiks su Platonu, kad iš principo esama tokio dalyko kaip grynojo sielos, kokia jį esanti, pažinimo skyrium nuo psichologinės žmogaus veiklos ir atsako. Sielos pažinimui nereikia jausmų; esminė paties pažinimo prigimtis nereikalauja, kad būtų kenčiama. Proustas su Platonu nesutiks tik dėl tiesiausio kelio, kuriuo žengdami žmonės, turintys tam tikrų trūkumų ir ribotumų, gali įgyti pažinimą.

Tačiau esama ir kitos galimybės. Šiuo atveju, pavyzdžiui, meilės pažinimą suprastume visiškai kitaip nei kokį nors nepriklausomą faktą apie pasaulį: kaip tai, ką iš dalies sudaro poreikio ir skausmo patyrimas, atsiliepiant į netektį. Meilė suvokiama mylint ir kenčiant. Skausmas nėra koks nors atskiras dalykas, kuriuo naudodamiesi kaip priemone, pasiekiame meilę; jis sudaro pačią meilę. Meilė nėra koks nors dalykas, kurį stebime širdyje, kaip Dievas gali regėti Gertrūdos sielos kliautas; meilę įkūnija, sudaro meilės išgyvenimai, nuolatos patiriant kančią. Katalizatorius ne tik parodo junginius, kurių būta, jis lemia cheminę reakciją; lygiai taip pat Albertinos žodžiai apie panelę Vintej neparodo Marseliui fakto, kad ji visąlaik buvusi jo širdyje; jie įdeda, įterpia ją į jo širdį. Atsakas į tuos žodžius, skausmo proveržis bei netekimo baimė ir yra jo meilė.

* Marcel Proust, *Dingusi Albertina*, iš prancūzų kalbos vertė Pranas Bieliauskas, Vilnius: Alma littera, 2005, p. 6. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 5. – *Vert. past.*

*** Ten pat.

**** Viljamas Šekspyras, *Hamletas*, parengė Agnė Iešmantaitė, vertė A. Churginas, Vilnius: Žaltvykslė, 2004, p. 114. – *Vert. past.*)

Vadinasi, šnekame apie tai, apie ką kalba Proustas – jog kančia nėra tik dar vienas kelias į tokį patį pažinimą, apie kurį šneka Platonas. Ji yra neatsiejama kitokio pažinimo ir savižinos dalis, tą pažinimą ir savižiną sudaranti ir jam iš esmės priklausanti[10]. Dievas, kuriam nekyla kliūčių kaip mums ir kuris nepatiria atsakomųjų jausmų kaip mes, šiuo požiūriu negalėtų pažinti kai kurių mūsų sielos dalių. Sukrečiančiam Albertinos išvykimui sudrumstus Marselio racionalizavimą, nėra taip, kad prieš jį tarytum pakyla uždanga ir jis, žvelgdamas tuo pačiu mokslininko žvilgsniu, ima aiškiai suprasti tai, ką nesėkmingai stengėsi suprasti anksčiau. Anaiptol, tą mokslininko žinojimą pakeičia visai kitoks, esmingesnis dalykas.

Užuot įgijęs apie save mokslinio žinojimo, kentėdamas ir išgyvendamas daugybę sudėtingų jausmų, jis pripažįsta, kas esąs ir ką darąs. Tam tikra prasme esama dalyko, kuris anksčiau buvo visai kitoks: Albertinos meilė. Tačiau kartu čia vis dar dera šnekėti apie atradimą, mat pripažindamas savo meilę Albertinai, Marselis sueina į sąlytį su tvaria pamatine savo būklės ypatybe, savo poreikiu, radikaliu savo netobulumu ir alkiu, besaikiu savo ilgesiu turėti ir valdyti, savo skausmu dėl nepergalimo atotrūkio tarp savęs ir visko, ką pasaulyje galima mylėti. Taigi atskira kančia, kuri yra atskiros meilės pažinimas, taip pat laikoma pripažinimu to, kas grindžia visas atskiras jo meiles ir per jas driekiasi. Ir galėtume pasakyti, kad šis „tai" yra netobulumo būklė, kuri savaime yra skausmas. Šis netobulumo skausmas suteikia užslėptos būklės pažinimą, kadangi įkūnija tos būklės atvejį; taigi leisdamas sau jį patirti, Marselis pripažįsta save, leidžia sau patirti save. Vadinasi, esama tokio žinojimo, kuris veikia per kančią, nes kančia visiškai ir iš esmės priklauso tiek žinojimui, tiek žinomajam. Šiuo požiūriu Marselio mėginimas savo sielą pažinti moksliškai, savo potyrius laikyti atsietais ar išoriniais savo paties atžvilgiu esti savęs vengimo forma. Mėginti suvokti meilę platoniškuoju pažinimu – tai būdas vengti meilės. Mėginti *suprasti* kančią – tai būdas, kaip *ne*kentėti. Koks būtų žmogus, kuris mintis, jausmus, kančią savo paties atžvilgiu laikytų išoriniais dalykais, suvokiamais ir tiriamais skyrium nuo mąstymo, jautimo, kentėjimo? Prousto romanas mums rodo, jog toks žmogus bėgtų nuo savižinos, tai yra nuo pripažinimo, kad jam kažko reikia, kad yra netobulas. Romanas atskleidžia daug šio vengimo formų: atskleidžia, kad kaip tik tokios yra daugybė įprastų visuomeninio elgesio normų, kaip pavyzdžiui, įsimintina scena, kai kunigaikštienė de Germant, neatpažindama pražūtingos Svano ligos, o dėl to ir žmogaus marumo bei trapumo, apkaltina jį erzinant ir nueina į savo kambarį pasiimti raudonųjų šlepečių. Atskleisdamas šias vengimo formas, romanas podraug nurodo daugiau negu vieną atpažinimo formą, mat humoras ir groteskas leidžia suprasti lygiai taip, kaip didelis asmeninis skausmas. Komiškieji ir satyriškieji romano dėmenys prie tiesos [pažinimo] prisideda lygiai taip, kaip tragiškosios jo dalys. Tačiau iš viso to aišku, kad tie atpažinimai ir pajautimai, tie juoko ir ašarų proveržiai nėra tiktai kelias į platonišką pažinimą; jie savaime yra pažinimo dalys.

[10] Dėl visų šių dalykų žr. Stanley'o Cavello *The Claim of Reason* (New York, 1979) ir ankstesnį straipsnį „Knowing and Acknowledging" iš *Must We Mean What we Say?* (New York, 1969; perspausdinta Cambridge, 1976), 238–266.

Šitai yra gyvybiškai svarbu kalbant apie dalykus, dėl kurių nesutaria Proustas ir Platonas. Mat net jeigu taip yra, klausiama ne vien apie tiesiausią kelią į tą patį epistemini tikslą, o apie paties tikslo pobūdį. Teiginys, kad psichologinė tiesa galinti rastis tik romane, nėra vien teiginys, jog romanas sumaniau už filosofinį tekstą galįs apeiti tam tikras kliūtis; tai teiginys, jog mažų mažiausiai esama tam tikro pažinimo, tam tikro svarbaus žmogiškojo pažinimo, kokį romanas suteikia kaip romanas, tai yra kaip kūrinys, kuris priverčia savo skaitytoją juoktis ir kentėti, ko iš principo negalima suteikti jokiu kitu intelektiniu būdu. Albertinos nužengimo į sielą vaizdingumo negali pakeisti parafrazė, nes šis be galo ryškus ir galingas paveikslas išjudina skaitytojo pažinimo veiklą. Dabar mums reikia imtis kitų tarpusavyje lyginamų savybių – tik kur kas glausčiau.

a. *Nuoseklumas.* Prousto pasakojime, atrodo, esama neišspręstų prieštaravimų. Jeigu šį bendrą psichologinį teiginį sugretintume su kitais teiginiais, būtų nelengva nustatyti, kaip suprasti jų ryšius. Pavyzdžiui, cituojamoje ištraukoje nepasakoma, kaip suprasti jos ryšį su kitomis regimai kofliktuojančiomis pasakotojo pastabomis dėl to paties santykio, tarkim, su pastaba, kad Albertina jo atžvilgiu yra beviltiškai ir nepažiniai išoriška, kad ji užimanti plačias išorinės erdvės sritis, į kurias jis niekada negalįs prasiskverbti. Ištraukos teiginiai nėra reliatyvūs atskirybės atžvilgiu, sakant „šitai tinka Marseliui tik *t* metu". Tačiau nesistengiama parodyti, kokiu būdu į regimus nenuoseklumus būtų galima žiūrėti kaip į vientiso tikroviško paveikslo dalį. Nenuostabu, jeigu esame teisūs dėl to, jog čia vaizduojamas kitoks tiesos pagavimas; ir šio paveikslo santykį su nuoseklumo reikalavimu reikia kur kas daugiau patyrinėti.

b. *Bendrumas.* Prie to, kas pasakyta, šliejasi mintis, kad bendrumas, kurio siekiama šiame tekste, nėra bendrumas, kurio siekiama filosofiniame Platono pasakojime. Išties čia pretenduojama į bendras tiesas apie svarbius dalykus. Paskutiniame tome Prousto pasakotojas šneka apie savo domėjimąsi „bendra esme, būdinga daugeliui dalykų", sakydamas, kad jo dvasiai ši esmė „teikianti peną ir džiaugsmą"* (III.905). Esame kviečiami galvoti, kad teksto tiesos yra pritaikomos mūsų žmogiškame gyvenime. Bet geriausiu atveju šios tiesos kontekstinės, teisingos žmonėms tam tikru jų gyvenimo metu; kažin ar tokio bendrumo pakaktų Platonui. Maža to, bendrosios tiesos žvaliai teigia sąlyginių atskirybių svarbą ir neprilygstamumą. Vidinis objektas, kuris Marselį taip sukrečia, yra ne bendras žmogaus pavidalas, o atskira moteris putliais apskritais skruostais, ištarusi: „Ta draugė – tai panelė Ventej"**. Tekstas yra bendras tuo požiūriu, jog tam tikrus mūsų pačių potyrius prašo suprasti kaip panašius. Tačiau taip darydami neišbrauksime apskritų Albertinos skruostų ir negalvosime apie abstrakčią formą. Deramai apibendrindami, pakeisime kitomis savo pačių vidinio „aš" stipriai mylimomis individualiomis ypatybėmis. Mes niekada *nepakylame*, kaip platonikas, nuo atskirybių iki visuotinybės, kuri yra aukštesnė, iš kurios aukštumų niekintume atskirybes ir jų nepaisytume.

* Marcel Proust, *Atrastas laikas*, iš prancūzų kalbos vertė Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius: Alma littera, 1997. – *Vert. past.*

** Marcel Proust, *Sodoma ir Gomora*, iš prancūzų kalbos vertė Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius: Alma littera, 1996, p. 386. – *Vert. past.*

c. *Tikslumas.* Akivaizdu, kad ši ištrauka išties savaip pavaizduoja paradigminį tam tikro žmonių santykio atvejį, bet nepateikia mums jokių būtinų ir pakankamų šio santykio sąlygų, iš kurių galėtume spręsti, ar mūsų pačių meilė yra, ar nėra tokia. Ištraukos pretenzija į tiesą, regis, nepriklauso nuo mėginimo pavaizduoti aiškų, griežtai apibrėžtą ir vientisą nuoširdžios meilės paveikslą. Taip pat, švelniai tariant, neatrodo tikėtina, kad ištraukos tiesas būtų galima išsaugoti aiškinant maždaug taip: „žmonių santykis yra nuoširdi meilė, jeigu ir tiktai jeigu..." Vidinis žmogaus paveikslas pasižymi galia, kuri nepriklauso nuo jokios tokios apibrėžties ir kurios tokia apibrėžtis nepatenkina; [tai galiai] taip pat būdingas paslaptingumas ir neapibrėžtumas, nepasiduodantys tokioms formuluotėms, kurias pasakotojas aiškiai galėtų įvardyti kaip „netikras ir melagingas", tam turėdamas gerą pagrindą. Trumpai tariant, pastraipai savitas ypatingas nemokslinis tikslumas.

d. *Aiškinimas.* Tam tikru požiūriu šiame romane iš esmės domimasi aiškinimu. Tai yra akivaizdžiai siekiama į pirmą planą iškelti ir įvertinti kai kurias psichologines tiesas, kurios, manoma, paaiškintų mūsų patyrimo, apskritai žmogaus patyrimo ypatybes. Šnekama apie prisikasimą prie esmės; esmės, kuri grindžia ir paaiškina daugelį atskirybių, atskleidimą. Tačiau šį aiškinimo siekį varžo bendrumui ir nuoseklumui skiriamas ribotas dėmesys: mums nepasakoma nieko sistemiška apie tai, kaip dėsniai dera tarpusavyje, ar net apie tai, ar jie išties dera. Neturime tokios hierarchinės dedukcinės sistemos, kurios norėtų Platonas; neturime net kuklesnės ir atviresnės sistemos. Ir atrodo, jog dalis tiesos, kurią perteikia romanas, yra ta, kad kaip tik taip ir turi būti. Kaip parodoma romane, žmogaus gyvenimas yra paslaptingesnių ir ne tokių paslaptingų nutikimų seka. Bet visiškai išsklaidyti šią paslaptį, vadinasi, imti valdyti [tuos nutikimus], o šito niekada negalime padaryti. Negana to, net siekis paaiškinti visą pasaulį, sujungti į tvarkingą sistemą, kalbant romano terminais, gali būti nederamas žmogaus santykis su šiuo pasauliu, kuriame jis gyvena, siekis, įveliantis jį, kaip Marselį įvėlė jo paties savianalizė, į netobulumo ir pažeidžiamumo neigimą. Visą pasaulio tamsą vaizduoti nušviestą arba nušviečiamą, visus jo neapibrėžtumus – išrūšiuotus ir suskirstytus į kategorijas, vadinasi, neigti tam tikrą tiesą apie pasaulį. Vėliau pareikšdamas mūsų psichologinę tiesą, pasakotojas Albertiną vadina moterimi, kuri „per kažkokią – nuolat kartojamą – klaidą atsidūrusi tam tikroje vietoje po tam tikrų nelaimingų įvykių, apsigyveno mumyse ir taip suaugo su mūsų kūnu, kad jei kada, praeityje, kas nors būtų paklausęs, ar aną dieną tame pajūrio traukinio vagonėlio koridoriuje ji nežiūrėjo į kokią nors moterį, būtume patyrę tokias pat kančias, kokias mums sukeltų chirurgas, ieškantis kulkos mūsų širdyje"* (III.507). Čia labai aiškiai pagauname mintį, kad net šio svarbaus psichologinio „dėsnio" veikimas daugiausia priklauso nuo išskirtinio nutikimo ir kad meilės atsiradimo aplinkybės čia tam tikra reikšminga dalimi psichologiniam tyrimui liks nepasiekiamos. (Pavyzdžiui, pastebime, jog net istorijos faktų pasakojimas yra pakitęs, ir lieka neaišku, ar meilės potyrį paskubino Albertinos žodis ar žvilgsnis.) Akivaizdu, kad romane visi apie sielą pasakomi dalykai metodiškai neri-

* Marcel Proust, *Dingusi Albertina*, iš prancūzų kalbos vertė Pranas Bieliauskas, Vilnius: Alma littera, 2005, p. 73. – *Vert. past.*

kiuojami; tačiau tai neatsiejama nuo romane dėstomo požiūrio, kad ne viskas sieloje *yra* akivaizdu, giliausios gelmės yra tamsios, kintančios ir nepagaunamos. Vaizdavimo forma, kuri leistų suprasti kitaip, būtų netikra ir melaginga. Taip pat vertindami ir kritikuodami šį požiūrį, *neturėtume* visko paversti akivaizdybe. Jeigu taip darytume, nebūtume ištikimi žmogaus paslaptims, į kurias privalome atsiliepti. Vidinio žmogaus paveikslo negalima perfrazuoti neutralia kritiko kalba, išnarstyti, paaiškinti. Privalu atsiliepti į visą skausmingą draskančią to paveikslo paslaptį.

III

Dabar galime padaryti kai kurias sąlygiškas išvadas. Tiek Platonas, tiek Proustas turi tam tikrą miglotą savo uždavinio ar siekio sampratą. Abu tariasi pasitelkią šneką, siekdami žmonių sieloms pasakyti tiesą apie žmogaus sielą. Bet aišku, kad abu itin skirtingai į tiesos paieškas įtraukia skaitytoją. Abu glaudžiai susiję su žmogaus psichologijos, mokymo ir pažinimo, tiesos suvokimo ir tiesos turinio sampratomis, kartu priklausančiomis pažiūrų turiniui, kurį išreiškia stiliai. Kai kurie jųdviejų skirtumai tėra skirtumai dėl tiesos pažinimo priemonių: rėmimasis tam tikra schema, kaip žmonės sužino tiesą ir kokie teikiantys žinių potyriai daro poveikį tai schemai, kurios autorius kreipiasi į savo skaitytoją, galimą pažinėją. Tačiau kiti skirtumai siekia giliau: šie skirtumai kyla iš skirtingo supratimo, kaip turėtume toliau tikslinti paties šio siekio, to dalyko, kurį pavadinome tiesos apie sielą pažinimu, pobūdį. Tai kyla iš skirtingo supratimo apie tai, koks yra tiesos objektas ir koks čia pažinimo tikslas. Kiekvieno šių skirtumų ir ypač antrojo skirtumo atžvilgiu vadinamieji literatūriniai ir retoriniai dėmenys nėra tik sielos sampratos papuošalas ir prasiblaškymas, veikiau esmė. Kaip aiškiai suprato Platonas, senoji filosofijos ir literatūros nesantaika, nėra nesantaika tik dėl ornamentikos, veikiau dėl to, kas esame ir kuo siekiame tapti. Laikantis kiekvieno požiūrio galima deramai tvirtinti, kad kiti stiliai meluoja apie žmones ir klaidingai juos vaizduoja ir kad jo paties šnekos tipas esąs *tikras*. Išvysti, jog čia esama tikros priešpriešos ne tik tarp sampratų, bet išties ir tarp stilių – tai pirmas žingsnis nagrinėjant šiuos klausimus, žingsnis, kurį taip ilgai trukdė žengti prielaida, jog esama neutralaus neturiningo kalbėjimosi. Kaip deramai rašo Prousto pasakotojas, „rašytojui stilius, kaip ir spalva tapytojui, yra ne technikos, bet matymo problema. Tai atradimas, kuris būtų neįmanomas naudojant tiesiogines sąmoningai pasirinktas priemones, skirtingos kokybės, esančios pasaulio vaizde, kokį jį matome, – šis skirtingumas, jeigu nebūtų meno, liktų kiekvienam mūsų amžina paslaptim“*. Pasirinkti stilių – tai papasakoti istoriją apie sielą.

* Marcel Proust, *Atrastas laikas*, iš prancūzų kalbos vertė Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius: Alma littera, 1997, p. 159. – *Vert. past.*

Taigi kokią viziją šis rašinys čia išreiškia (turėtų išreikšti)? Koks galėtų būti stilius, kuriuo būtų galima sąžiningai įvertinti tokius radikaliai skirtingus stilius ir požiūrius? Kuriuo šiuos du pasakojimus būtų galima suvesti į tam tikrą pašnekesį? Šie klausimai nelengvi ir reikalaujantys daugybės laiko; erdvės stygius neleidžia man į juos gilintis. Tačiau esu tikra, jog atsakant į juos vėlei reikėtų grįžti prie aiškinimo problemų, teirautis, kokiu mastu galime šnekėti apie paslaptį, jos neprievartaudami. Gilindamiesi kažkur susiremtume su klausimu: „Ar galima filosofinė literatūros kritika?" Ar greičiau – pasiūlant sau įprastesnį filosofinio optimizmo stilių – „Kokia filosofinė literatūros kritika galima?"[11]

Baigiamoji pastaba

Ši apybraiža, parašyta netrukus po „Netobulų krištolų", taigi viena ankstyviausių šiame rinkinyje, yra kiek pernelyg glausta ir schemiška, kad galėtų visiškai išspręsti klausimus apie formą ir turinį. (Šiame tome į „Įvadą" būtų galima žiūrėti kaip į ilgesnį ir visapusiškesnį to paties sumanymo variantą). Tačiau pagrindinis apybraižos kontrastas, nors ir aštrokas, vis dėlto, man atrodo, klausimą kreipia naudinga linkme; o nagrinėjamos kategorijos pasiūlo tyrimo krypčių, tolesniam darbui nužymėdamos aibę sunkiai pagaunamų ir daugiausia dar neapibrėžtų klausimų.

„Įvado" skaitytojas atkreips dėmesį, jog keletas čia nurodomų kategorijų vėlesniame rašinyje pakeistos ir pertvarkytos. Ypač kategorija „požiūris", virtusi į dvi kategorijas „balsas" ir „požiūris". Tas pats kalbėtojas į skaitytoją gali kreiptis įvairiais skirtingais požiūriais, net šnekėdamas ta pačia tema. Prousto pasakojimas akivaizdžiai yra toks atvejis. Be to, tuo pačiu požiūriu į tam tikrus įvykius gali vadovautis skirtingos asmenybės, kalbančios skirtingais balsais. Bet kuriuo atveju abiejuose rašiniuose siūlomų kategorijų nederėtų laikyti perdėm primygtinėmis ar griežtomis; jos tiesiog kelia tam tikrus naudingus klausimus, kurie galėtų padėti išjudinti įvairaus pobūdžio tekstų analizę.

Čia svarbu įsidėmėti takoskyrą tarp asmenybės dalių, kurios dalyvauja vaizduojamame veiksme, ir asmenybės dalių, kurios dalyvauja teksto sąveikoje su skaitytoju. Abu klausimai tarpusavyje gana susiję, mat (tarkim) tam tikrų stiprių jausmų vaizdavimas dažnai sužadina giminingus skaitytojo jausmus, juolab, kad tekste perteikia-

[11] Kai kuri medžiaga iš šio straipsnio pirmąkart pateikta atsakant į Mary Rawlinson pranešimą „The Old Quarrel Between Art and Philosophy: Reading Proust" Amerikos filosofų asociacijos Rytų skyriuje 1981 m. gruodį. Esu dėkinga Rawlinson už kai kuriuos šių apmąstymų; vėlesnis jos pranešimo leidimas vadinosi „Art and Truth: Reading Proust", *Philosophy and Literature* 6 (1982) 1–16. Taip pat esu dėkinga Thomasui Pavelui už naudingą progą šį pranešimą perskaityti ir aptarti konferencijoje „Grožinės literatūros stiliai"; ir ypač Richardui Wollheimui bei Ronaldui Dworkinui už bendras diskusijas, kurios labai gelbėjo rašant šį straipsnį.

mi įsitikinimai artimai susiję su kylančiais jausmais. Sudėtingos intelektinės veiklos vaizdavimas – kaip pavyzdžiui logikos traktate – ir skaitytojui sužadins panašiai tokią veiklą. Bet šį ryšį irgi galima nutraukti, ypač jeigu esame skatinami nesitapatinti su veikėjais arba netikėti tuo, ką jie sako. Pavyzdžiui, stoikų tragedijos veikėjus vaizduoja apimtus stiprių jausmų, tačiau taip, kad žiūrovas nuo tų jausmų būtų nutolęs. O Jamesas ir Proustas abu leidžia suprasti, kad mūsų negebėjimas pajausti erotinę veikėjų meilę, įtūžį ir pavydą yra esminis dorovinės romano paskirties dėmuo (žr. „Suvokimo pusiausvyrą“, „Subtiliai žinoti“ ir, susipažinimui su skirtingu požiūriu, „Stirforto ranką“).

Čia aprašyti Platono ir Prousto požiūriai akivaizdžiai supaprastinti. Dėl sudėtingesnių aprašymų žr. „Meilės pažinimą“, skirtą Proustui, *Fragility* 4–7 sk., skirtus Platonui.

11

Meilės pažinimas

Nesant kataleptinio* įspūdžio, neįmanoma jam ir pritarti, vadinasi, nėra ir jokio tikrumo. O jeigu nėra tikrumo, negali būti ir neabejotinų dalykų sistemos, kitaip tariant, mokslo. Vadinasi, nėra ir gyvenimo mokslo.

Sekstas Empirikas, *Prieš matematikus* vii, 182

Kuo ilgiau tyrinėjame šį požiūrį, tuo labiau jis mums panėšėja į maldą, o ne į tiesą.

Sekstas Empirikas, *Prieš matematikus* xi, 401

Fransuaza jam praneša žinią: „Panelė Albertina išvažiavo". Vos prieš akimirką jis buvo visiškai tikras, kad jos nebemyli. O štai dabar žinia apie jos išvykimą taip smarkiai paveikia ir užvaldo tokia didžiulė kančia, jog ankstesnis požiūris į savo būseną tiesiog dingsta – Marselis žino, ir žino tvirtai, nėmaž neabejodamas, kad myli Albertiną[1].

Mes apgaudinėjame save dėl meilės – dėl to, ką, kaip, kada ir ar mylime. Tą saviapgaulę taip pat atskleidžiame ir pasitaisome. Apgaulę ir kaukės nuplėšimą lemia be galo įvairūs ir itin galingi veiksniai: su niekuo nepalyginamas pavojus, skubiai reikalinga priedanga, perdėtas pasitikėjimas savimi, visiškai skirtingas, bet ne mažesnis džiaugsmo, bendravimo ir ryšio poreikis. Priklausomai nuo situacijos, visa tai gali tarnauti tiek tiesai, tiek melui. Štai tuomet ir kyla keblumas: kaip visoje toje sumaištyje (ir džiaugsme, ir skausme) žinoti, kuriais savo požiūriais į save ar kuriomis savo pačių dalimis galime pasitikėti? Kurie pasakojimai apie sielos būseną yra patikimi, o kurie tėra prasimanymai, skirti apsigauti? Štai tuomet ir imame savęs klausinėti, kaip visoje šioje gausybėje prieštaringų balsų, į kuriuos kreipiamės, susidūrę su amžina savanaudiškumo problema, rasti tikrąjį tiesos vertinimo kriterijų? (Ir ką šiuo atveju galėtų reikšti tokio vertinimo kriterijaus paieška? Ir ar jis pats neišvengiamai turi tapti saviapgaulės įrankiu?)

Proustas mus tikina, kad tokiu atveju reikalingo širdies pažinimo neįmanoma pasiekti per psichologijos mokslą ar juolab per tyrinėjantį protą. Širdies pažinimas

* Dėl šio žodžio paaiškinimo žr. 7 išn. – *Red. past.*

[1] Šią ištrauką ir joje išdėstytą požiūrį į žinojimą jau esu aptarusi „Prasimanymuose". Tiesa, šiame svarstyme pasikeitė visa gausybė minėtame straipsnyje išsakytų minčių, be to, čia gerokai išplėtotos ir kitos mintys.

turi kilti iš pačios širdies – iš jos skausmo ir ilgesio, jos jausminių atgarsių. Man yra tekę nagrinėti ir šį Prousto požiūrio aspektą bei pastarojo santykį su „moksline" priešprieša. Tiesa, šis požiūris iškelia aibę keblumų, kuriuos tik iš dalies pavyksta išspręsti, pabrėžiant gerokai sudėtingesnį jausmų ir apmąstymų sąveikos vertinimą, Prousto plėtojamą paskutiniajame tome. Tuomet imuosi svarstyti ir alternatyvų meilės pažinimą, kuris yra gerokai radikalesnis mokslinio vertinimo atžvilgiu. Tokį požiūrį aptikau A. Beattie apsakyme. Galiausiai keliu klausimą dėl visų šių požiūrių į meilės pažinimą tarpusavio santykio ir raiškos būdų, tuo pat metu išsakydama keletą pastabų filosofinės literatūros kritikos adresu.

Širdies pažinimas nagrinėjant protu

Reikėtų šiek tiek susipažinti su požiūriu, kuriam Proustas priešpriešina savo sampratą apie tai, kaip atpažįstame savo meilę. Tiesa, iš pradžių svarbu suvokti, jog tai nėra vien alternatyvus ir skirtingas dalyko supratimas, kuris su Prousto samprata nesuderinamas taip, kaip vienas įsitikinimas – su kitu. Pasak Prousto, tai tam tikra veiklos, į kurią esame įsitraukę, forma, veiksmas, kuriuo mėginame išvengti ar užkirsti kelią jo apibūdintam pažinimui. Tai praktinė kliūtis ir teoriškas priešinimasis tokiam pažinimui. Tiesa, tikėti teorišku priešinimusi ir gyventi juo vadovaujantis – tai ne šiaip suklysti, bet visiškai save apgaudinėti.

Štai koks tas priešingas požiūris. Žinojimas, ar žmogus ką nors myli – širdies, kurioje apsistojo meilė, būsenos pažinimas – geriausiai pasiekiamas atsietais, nejausminiais, tiksliais ir panašiais į mokslininko proto tyrimais. Atsargiai, su subtiliu intelektiniu tikslumu domimės savo aistrų kaita, jas rūšiuodami, kruopščiai tirdami bei klasifikuodami. Toks tyrimas būtinas ir pakankamas savižinai[2]. Prousto Marselis yra stipriai prisirišęs prie tokio požiūrio. Prieš išgirsdamas žinią apie Albertinos išvykimą, savo sielą jis tyrinėja moksliniu būdu: „maniau, kad atsižvelgiau į viską kaip atidus analitikas, maniau, kad gerai pažįstu savo sielos gelmes"* (III.426)[3]. Toks tyrinėjimas Marselį visiškai įtikina, kad jis nemylįs Albertinos. Jis netgi nuo jos pavargęs ir geidžiąs kitų moterų.

Vargu ar reikėtų priminti, kad panašus požiūris į pažinimą yra giliai įsišaknijęs visoje mūsų protu besikliaunančioje, ypač filosofinėje, tradicijoje. Kaip tik tokiu požiūriu

[2] Ši problema plačiau svarstyta „Prasimanymuose" su nuorodomis į Platoną.

* Marcel Proust, *Dingusi Albertina*, iš prancūzų kalbos vertė Pranas Bieliauskas, Vilnius: Alma littera, 2005, p. 6. – *Vert. past.*

[3] Marcelio Prousto *Remembrance of Things Pasts* (*Atrastas laikas*; *Dingusi Albertina*; *Žydinčių merginų šešėlyje*) cituoju pagal C. K. Scotto Moncrieffo ir M. Mayoro atliktą bei Terenceo Kilmartino pataisytą vertimą (New York, 1981). Kai kuriais atvejais iš prancūzų kalbos išverčiau savarankiškai, norėdama išryškinti vieną ar kitą originalo aspektą, tačiau ir toliau cituoju pagal Kilmartino leidimą.

minėtoje tradicijoje remiasi ir dauguma minčių apie metodą bei rašymą. Toks požiūris (jam pritaria šiaip jau gana skirtingi mąstytojai Platonas ir Locke'as)[4] verčia manyti, kad mūsų aistros ir jausmai nėra būtini ieškant tiesos apie vieną ar kitą dalyką. Negana to, blaškydami tiriantį protą arba dar blogiau – iškreipdami pasaulėvaizdį, jausmai netgi gali [tai paieškai] trukdyti. Geismas, kurį Platonas aprašo *Faidone*, sielą tiesiog įkalina kūne, iš kurio siela priversta žiūrėti tarsi pro grotas. Taip protas tampa „apgautas", savo galios netekęs belaisvis, „pats daugiausiai prisidedantis prie savo surišimo"*. Trumpai tariant, saviapgaulė atsiranda tuomet, kai jausmai ir geismai sugadina protą. Protas „pats savaime" niekuomet nebus melagingas. Ir nors dėl vienų ar kitų išorinių aplinkybių jam gali ir nepavykti pasiekti tikslo, vis dėlto jis niekuomet neatskleis šališkos ar vienpusės tiesos. Viduje niekuomet nebus sugedęs ar gadinantis. Be to, jam nereikia, kad jį papildytų kiti šaltiniai. Jis „pats savaime" pasiekia tiesą.

Toks požiūris išsyk kelia metodo ir stiliaus problemą. Neabejotina, kad Locke'o požiūris į proto ir kūniškų juslių santykio problemą skyrėsi nuo Platono, tačiau ir jis nėra geranoriškai nusiteikęs aistrų ir jų vaidmens ieškant tiesos atžvilgiu. Jo išpuolis prieš retorines bei jausmines stiliaus savybes (jas aptarsiu vėliau) remiasi išankstine prielaida, kad norint pasiekti tiesą, aistros ne tik nereikalingos, bet dargi žalingos. Čia pacituosiu tipišką išankstinę nuomonę, vyraujančią bemaž visoje mūsų filosofinėje tradicijoje:

> Tačiau šnekėdami apie daiktus tokius, kokie jie yra, privalome daryti prielaidą, kad dirbtinių ir perkeltinių žodžių, kurių prasimaniusi iškalba, vartojimas skirtas vien tik neteisingoms *idėjoms* įteigti, aistroms sužadinti ir, vadinasi, sprendimui suklaidinti – taigi išties yra visiška apgaulė; ir todėl... be abejonės ir be išlygų [tokie žodžiai] vengtini visose žinioms ar mokymui skirtose šnekose ir laikytini didžiuliu kalbos ar juos vartojančio žmogaus trūkumu visur, kur tik siekiama tiesos ir pažinimo. (*Essay*, Book 3, chap. 10)[5].

Ypač atkreiptinas dėmesys į išvadą „aistroms sužadinti ir, *vadinasi*, sprendimui suklaidinti". Taip pat atkreiptinas dėmesys į aiškius teiginius, kad jausminiai stiliaus dėmenys neturi jokios geros ar būtinos paskirties, tad ne tik gali, bet ir privalo būti pašalinti. Protas yra pakankamas tiesos kriterijus. Kitų tiesą grindžiančių dėmenų nėra. Todėl, kai diskutuojama siekiant tiesos ir pažinimo, privaloma kalbėti taip, kaip kalba protas, besikreipiantis į skaitytojo protą (ir, kaip pasakytų Platonas, raginantis tą protą atsiskirti). Turėdami galvoje, kad tokia diskusija ir pažinimas taip pat yra mūsų tikslas (žinoma, kiek supaprastinus), galime toliau svarstyti Prousto siūlomą alternatyvą.

[4] Dėl šio palyginimo ir panašių klausimų žr. „Prasimanymus" ir *Fragility*, ypač sk. 1, „Interlude 1"; dėl Platono žr. sk. 5–7.

* Platonas, *Faidonas*, iš senosios graikų kalbos vertė T. Alekienė, Vilnius: Aidai, 1999. – *Vert. past.*

[5] Dėl šios ištraukos taip pat žr. Paul de Main, „The Epistemology of Metaphor", *Critical Inquiry* 5 (1978) 13–30. (Lietuviškas vertimas – John Locke, *Esė apie žmogaus intelektą*, iš anglų kalbos vertė Ramutė Rybelienė, Vilnius: ALK/Pradai, 2000 – remiasi sutrumpintu ir pataisytu Johno W. Yoltono leidimu, kuriame šios ištraukos nėra. – *Vert. past.*).

Kataleptinis įspūdis: pažinimas kenčiant

Pernelyg savimi pasitikintis, patenkintas, atlikęs analitinį širdies tyrimą Marselis staiga išgirsta žodžius: „Panelė Albertina išvažiavo". Akimirksniu šių žodžių sukelta kančia kirste nukerta tariamą proto tiesą ir atskleidžia tiesą apie jo meilę. „Kaip psichologiškai giliai į mus įsiskverbia kančia, svarsto jis, – giliau negu psichologija!"* (III.452). Praradimo smūgis ir staiga užplūdusi skausmo banga Marseliui atskleidžia, kad jo teorijos tebuvo saviapgaulės racionalizavimo formos – ne tik *klaidingos* dėl jo paties būsenos, bet ir apraiškos bei bendrininkės reflekso neigti ir slėpti savo pažeidžiamumą, kurį Proustas mano esant giliai įsišaknijus visame žmogaus gyvenime. Pagrindinė ir labiausiai paplitusi šio reflekso forma yra pastebima veiksmuose, nulemtuose įpročio, kuris mūsų pažeidžiamumo skausmą padaro pakenčiamą, paslepia poreikį, atskirumą (vadinasi, ir galimybę būti pažeistam netekties) ir visas pasaulyje dėl skausmo kilusias pasekmes – paprasčiausiai priverčia mus prie jų priprasti, o jų išpuoliams padaro nejautrius. Mes netrunkame prie jų priprasti taip, kad daugiau jų nebejaučiame ir nebesiilgime. Galiausiai nebesikankiname ir dėl nesėkmės, kad nebegalime viso to valdyti ar turėti. Marselis įstengia padaryti išvadą nebemylįs Albertinos iš dalies todėl, kad jis prie jos priprato. Tačiau jo šalti, planingi proto svarstymai pasirodo esą bejėgiai pašalinti „bauginančią dievybę, taip prikaustytą prie mūsų, o jos bereikšmį veidą taip įsispaudusį mūsų sieloje"**. Iš tiesų, net sunku įžvelgti svarbiausią skirtumą tarp įpročio ir tikrojo širdies veido.

Protas įvairiais būdais aktyviai padeda įpročiui ir jį kursto, taip užgoždamas tikrąjį vaizdą. Visų pirma, proto vedama širdis visus kelionės orientyrus laiko lygiaverčiais, tad daugelį iš tiesų nereikšmingų ir paviršutiniškų troškimų ji mano esant labai svarbius ir įdomius. Kaip parodijų žurnale *Frêres Goncourt* pateiktas socialinio gyvenimo vertinimas (pagal kurį pietų lėkštės apvado spalva yra vienodai svarbi kaip žmogaus akių išraiška), taip ir protu paremtas psichologijos vertinimas stokoja proporcijų, gilumo ir svarbos. Jis linkęs viską matuoti skaičiais, „lygindamas Albertinos dovanotus menkus malonumus su gausybe nuostabių troškimų, kuriuos ji trukdė įgyvendinti"* (III.425). Tokia širdies išlaidų ir pajamų analizė – vienintelis vertinimas, kokį sugeba padaryti pats protas, – priversta, pasak Prousto, nepaisyti gylio skirtumų. Ne tik kad nepaisyti, bet dar ir kliudyti juos atpažinti. Išlaidų ir pajamų analizė yra paguodos ir savikontrolės būdas, manant, kad visos netektys yra kompensuojamos pakankamu kokio nors kito dalyko kiekiu. Tačiau tokia gudrybė prieštarauja meilės pažinimui – ir, tiesą sakant, pačiai meilei[6]. Be to, galime pastebėti, kad ne tik vertinimo protu

* Marcel Proust, *Dingusi Albertina*, iš prancūzų kalbos vertė Pranas Bieliauskas, Vilnius: Alma littera, 2005, p. 5. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 6. – *Vert. past.*

[6] Šiais klausimais toliau žr. diskusiją *Fragility*, sk. 10. Dėl to, kaip mūsų jausminį gyvenimą keičia įsitikinimas bendramatiškumu, žr. sk. 4 bei „Platonas apie bendramatiškumą". „Įžvalgume" esu aptarusi santykį tarp Aristotelio bendramatiškumo kritikos ir kai kurių dabartinės ekonomikos teorijos racionalumo modelių.

turinys, tačiau ir pats įsitraukimo į protinį savęs nagrinėjimą faktas šiuo atveju yra padėtį iškraipantis paguodos ir atitolimo šaltinis. Pats jausmas, kad yra rafinuotas ir įžvalgus, atsižvelgiantis „į viską kaip atidus analitikas", suteikia Marseliui pasitenkinimo, sulaiko nuo išsamesnės ir detalesnės savityros, trukdo klausytis širdies balso.

Koks gi galėtų būti priešnuodis šioms gudrybėms? Norint, kad būtų pašalintos tokios didžiulės užstojančios tiesą kliūtys, reikalingas instrumentas, „įmantrus, galingiausias ir tinkamiausias išgauti tiesai". Tokį instrumentą mums suteikia kančia.

> Bet kad ir koks būtų aiškus, mūsų protas nepastebi jį sudarančių dėmenų ir neįtaria jų esant tol, kol koks nors reiškinys neišskiria jų ir kol jie iš lakaus būvio - ilgiausiai tveriančio - nejučiom nepereina į kietąjį. Klaidingai maniau, kad savo širdį permatau kiaurai. Tačiau šis skausmo priepuolis apginklavo mane nepermaldaujamu, nenuginčijamu, neįprastu it susikristalizavusi druska žinojimu, kurio nebūtų suteikęs pats įžvalgiausias protas*. (III.426)

Stoikų filosofas Zenonas tvirtino, esą visas išorinio pasaulio pažinimas yra paremtas suvokiamaisiais įspūdžiais: tais, kurie savo akivaizdumą pagrindžia savo vidiniais bruožais, savo pačių nekintamomis savybėmis[7]. Remdamiesi tokiais įspūdžiais pasiekiame kataleptinę būseną, tikrumo ir pasitikėjimo būseną, kurios atsisakyti mūsų jau niekas nebegali priversti. Visas mokslas, tiek gamtos, tiek etikos, yra paremtas

[7] Kataleptinis įspūdis yra didžiai sudėtingas klausimas. Dėl svarbiausių antikinių šaltinių žr. J. von Arnim. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I (Stuttgart, 1905) 52–73, ir II (1903) 52–70. Svarbiausi yra Diogeno Laertiečio *Filosofų gyvenimai* VII (Zenonas), 46–46, 50–54. Seksto Empiriko *Adversus Mathematicos* (čia ir toliau M), VII.227 ir t., 236 ir t., 248 ir t., 426; Cicerono *Academica Priora* II. 18, 77, 144; Cicerono *Academica Posteriora* 1.41. Čia noriu pabrėžti mintį, kad esminė įspūdžio savybė – parodyti daiktus, kokie šie iš tikrųjų yra. Toks požiūris buvo plačiai paplitęs tarp senovės komentatorių (tiesa, pora jų prieštarauja tokiam požiūriui). Neabejotina, kad šią mintį kaip Seksto ir Cicerono skaitytojas bus perėmęs ir Marselis. Šiuolaikiniai komentatoriai, norėdami tai įrodyti, mėgino rasti kur kas sudėtingesnį ir įmantresnį požiūrį, tačiau bent jau tapo aišku, kad vėlesni stoikai pakeitė nesudėtingą pirminį Zenono požiūrį. Dėl visų šių diskusijų žr. J. Annas „Truth and Reality" iš *Doubt and Dogmatism*, ed. J. Barnes et al. (Oxford, 1980), 84–104; M. Frede, „Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions" iš *The Skeptical Tradition*, ed. M. Burneyat (Berkeley, 1983), 65–94; J. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969). sk. 8. ir F. Sandbach „Phantasia Kataleptike" iš *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long (London, 1971) 9–21.

„Kataleptinis" yra graikų kalbos žodis *katalēptikos*, būdvardis, kilęs iš veiksmažodžio *katalambanein* „suvokti", „sučiuopti", „tvirtai sučiuopti". Greičiausiai jis veikiamasis, o ne neveikiamasis: „suvokiantis", „tvirtai sučiuopiantis (tikrovę)". Verčiant epigrafus, teko susidurti su daiktavardžiu *katalēpsis* (tai žmogaus, turinčio tokį įspūdį, būsena) „tikrumas". Tai šiuo atveju man atrodo išties tinka, nes iškeliama pagrindinė mintis, kad dabar tas žmogus turi visiškai neabejotiną ir nepajudinamą tam tikros tikrovės dalies suvokimą, kuris nebūtų įmanomas netikrovėje. Tiesa, dar svarbu pažymėti, kad mokslinį supratimą, arba *episteme*, sudarys tik tvarkinga tokių *katalēpseis* sistema.

Svarstant Prousto analogiją, šių įspūdžių atžvilgiu neturi būti pamirštas dar vienas dalykas: jie gali būti, o neretai ir yra teiginio formos – t. y. įspūdžiai, *kad* esama taip ir taip.

* Marcel Proust, *Dingusi Albertina*, iš prancūzų kalbos vertė Pranas Bieliauskas, Vilnius: Alma littera, 2005, p. 6. – *Vert. past.*

panašiais neabejotinais faktais. (Mokslas apibūdinamas kaip *katalēpseis* sistema). Teigiama, kad kataleptinis įspūdis savaime pajėgia mus prispirti sutikti ir įtikinti, kad vienas ar kitas dalykas negali būti kitoks. Jis apibūdinamas kaip sielos žymė arba įspaudas, „įspaustas mumyse pačios tikrovės, kurio negalėtų palikti tai, kas nėra tikrovė"[8]. Tokio įspūdžio patyrimas yra lyginamas su svarstyklių lėkšte, kurią nusveria sunkus svoris – tiesiog turi su juo sutikti; jis paprasčiausiai privers tave sutikti[9]. Jo baigtumą ir teikiamą tikrumą Zenonas lygina su sugniaužtu kumščiu: jis toks tvirtas, kad nebėra kaip priešintis[10]. Man atrodo, kad Marselis (o jis domisi helenizmo epochos filosofais[11]) kuria Zenono požiūrio į vidinio pasaulio pažinimą analogą (tiesa, visiškai ne stoišką)[12]. Širdies būsenos pažinimas mums yra duotas per tikrus galingus įspūdžius, kurie mumyse randasi iš paties mūsų būsenos tikroviškumo ir iš niekur daugiau negalėtų mūsų pasiekti. Ir iš tiesų apie tai, kaip per šiuos potyrius ugdomės savižiną, Marselis šneka zenoniškai. Tvirtina, kad įspūdis yra „vienintelis tiesos kriterijus" (III.914), o visas mūsų pačių gyvenimo supratimas yra paremtas tekstu, „kurį mums padiktavo pati tikrovė, kurio atspaudą mumyse paliko pati tikrovė" (III.914). Šiuo atveju kataleptiniai įspūdžiai yra jausminiai, tiksliai šnekant, kančios įspūdžiai.

Kodėl kančios įspūdžiai yra kataleptiniai? Kodėl jie įtikina Marselį, kad tiesa

[8] Dėl apibrėžimo žr. Sekstas, M VII. 248, 426; Sekstas *Pirono principai* II.4; Diogenas, *Filosofų gyvenimai* VII.50; Ciceronas, Acad.Pr. II.18,77. Pastarojo sakinio prasmė, regis, nėra tik ta, kad įspūdžiai negali atsirasti iš to, kas netikra ar ko nesama, tačiau taip pat, kad jie negali atsirasti iš niekur kitur kaip iš tikrovės, kurią jie ir parodo. Dėl mokslo (*technē*) kaip „sistemos, kurioje *katalēpseis* tarpusavyje sutvarkytos kokiu nors praktiškai naudingu tikslu" apibrėžimo žr. von Arnim, SVF I.73.

[9] Žr. Ciceronas, *Acad.Pr.* II.38, Sekstas, M VII.405.

[10] Ciceronas, *Acad.Post.* 1.41 ir *Acad.Pr.* II.144 (Pati *technē* tarsi ranka, susigniaužianti į kumštį.)

[11] Žr. Proust, *Remembrance*, ypač I.768, kur išvydęs gražią merginą ir sunerimęs Marselis pastebi: „Maniau, jog teisūs filosofai, patariantys mums riboti savo troškimus (jeigu, žinoma, kalba apie geismą žmonėms, nes tik jis vienas gali žadinti nerimą, būdamas nukreiptas į nepažįstamą mąstančią būtybę. Būtų pernelyg absurdiška manyti, kad filosofai kalba apie norą praturtėti)" (Marcel Proust. *Žydinčių merginų šešėlyje*, iš prancūzų kalbos vertė Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius: Alma littera, 2005, p. 241. – *Vert. past.).*

Ryšys tarp geismo ribojimo ir nerimo vengimo yra skiriamoji ypatybė, ypač pabrėžta helenistinės etikos (ir epikūrininkų, ir stoikų), o taip pat ir skepticizmo su nežymia išimtimi. (Nepamirština ir tai, kad Marselio švietimo programoje helenizmo filosofai buvo vieni svarbiausių, skirtingai negu mūsų laikais. Ciceronas, Plutarchas ir Seneka buvo kur kas labiau skaitomi negu Aristotelis; buvo gerokai sureikšminti ir skeptikai.) Netrukus po šios įdomios pastabos Marselis sutinka Albertiną.

[12] Tikras stoikas niekuomet nebūtų pritaręs jausminiams kataleptiniams įspūdžiams. Tuomet tai būtų sąvokų prieštara, nes patys stoikai tvirtino, kad jausmai yra ne kas kita kaip neteisingos nuomonės. Tiesa, panagrinėjus plačiau, skirtumas gerokai sumažėja. Neteisingos nuomonės, kurias stoikai sulygina su jausmais, yra nuomonės apie išorinių nevaldomų objektų vertę; tokiu būdu meilė – *jeigu* ją suprantame kaip jausmą, apimantį ypatingą mylimojo, į kurį žiūrima kaip į atskirą būtybę, vertinimą, – remiantis jų terminija, yra neteisingas jausmas. Tačiau visai nėra akivaizdu, jog Marselio meilės samprata šiuo atveju stoikams būtų nepriimtina (žr. toliau). Žr. mano „The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Apeiron* (1987), 129–177.

yra kaip tik čia, o ne išvadose, kurias padarė protas? Visų pirma mes suvokiame absoliučią jų galią. Kančia yra „sunki, masinanti, keista" ir ji „tokiu skausmu sugildė man širdį, kad pajutau ilgiau nebeištversiąs"* (III.425) „fizinio smūgio į širdį" (431), „tarsi žaibo blyksnio nutvilkintą"** (431). Šio įspūdžio galia tiesiog nustelbia kiekvieną kitą įspūdį. Paviršiniai proto įspūdžiai „net negalėjo... varžytis, nes čia pat dingo"* (425).

Šios eilutės mums atskleidžia, kad šalia absoliučios galios pasirodo dar ir nuostaba bei imlumas. Įspūdis Marselį užklumpa nekviestas, nieko nepranešęs ir nevaldomas. Kadangi jis šio įspūdžio negali nei numatyti, nei valdyti, mat jis tiesiog jame įsispaudžia, natūraliai kyla supratimas, jog įspūdis yra autentiškas ir negali būti jokia gudrybė, išgalvota savęs paguodai. Panašiai kaip suvokiamieji stoikų įspūdžiai verčia suvokiantįjį pripažinti ne tik jų gyvumą, bet ir spontaniškas bei išorines savybes: jie neatrodo išgalvoti, veikiau kilę iš pačios tikrovės. Lygiai taip pat yra su šiais jausminiais įspūdžiais. Anot Prousto, itin svarbu pabrėžti, kad nuostaba, aiškus ypatingumas bei stiprus kiekybinis intensyvumas yra tos savybės, kurias sistemingai slepia neigiama įpročio įtaka, pagrindinė saviapgaulės ir maskavimosi forma. Žmogui, turinčiam minėtas ypatybes, turėtų pavykti išvengti saviapgaulės ir būti formuojamam pačios tikrovės.

Galiausiai turime pastebėti, kad pats šių įspūdžių skausmingumas tampa esminiu kataleptiniu bruožu. Svarbiausias mūsų tikslas – prisitaikyti, numalšinti skausmą, aptvarstyti žaizdas. Vadinasi, tai, kas gali sukelti skausmą, neteikia paguodos ir nieko nedangsto; taigi kyla iš tikros nemaskuotos mūsų būsenos prigimties.

Šioje vietoje Marselio pasakojime susiduriame su dviprasmybe[13]. Jis yra mums kalbėjęs, kad atskiri savęs įspūdžiai yra psichologinės tiesos apie mus pačius kriterijai. Tačiau šį vaizdą galima suvokti daugiau negu vienu būdu. Pagal vieną aiškinimą, įspūdis mums leidžia prisikasti iki tiesų, kurias *iš principo* galima pasiekti ir kitais būdais, pavyzdžiui, protu. Veikiausiai negalime jų pasiekti dėl tam tikrų žmogaus psichologijos ribų. Tačiau jos glūdi mūsų širdyje, nuošaliai nuo kančios, ir yra pažinios. Marselio meilė yra savitas dalykas, kurį tik kažkokia aukštesnė būtybė – tarkime, Dievas – gali matyti ir pažinti nepatirdamas skausmo. Teoriškai yra įmanomas širdies pažinimas, pasiekiamas grynai protu, atskirai nuo jausmų. Nebūtinai bet koks pažinimas turi kelti skausmą. Šiuo atveju savo nepritarimą intelektualistui Marselis pareikštų tik dėl instrumentinių pažinimo priemonių, na, kai kuriais atvejais – dėl pažinimo turinio. Tačiau jis tikrai nesiginčytų iš esmės dėl to, kas yra pats pažinimas ir ar jis sužadina asmens aktyvumą, ar pasyvumą.

* Marcel Proust, *Dingusi Albertina*, iš prancūzų kalbos vertė Pranas Bieliauskas, Vilnius: Alma littera, 2005, p. 5. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 10. – *Vert. past.*

[13] Šis svarstymas yra artimas šio kontrasto traktavimui „Prasimanymuose", tačiau čia esama ir keleto esminių pokyčių, ypač kur kalbama apie kūrimo ir atradimo santykį. Dabar tvirtinu, kad kūrimo ir atradimo esama tiek atskiruoju, tiek bendruoju lygmeniu, tuo tarpu anksčiau esu teigusi, kad atskira meilė yra sukurta, o bendra – atrasta.

Tiesa, yra ir kita galimybė. Stoikams kataleptinis įspūdis nėra vien paprasčiausias kelias į žinojimą; tai ir yra pats žinojimas, kuris nebenurodo kažkur už savęs slypinčio pažinimo. Jis pats sudaro pažinimą. (Mokslas – tai iš *katalēpseis* sudaryta sistema.) Atidžiai stebėdami analogiją, pamatytume, kad meilės pažinimas nėra kančios įspūdžio vaisius, kuris iš esmės neturi nieko bendra su kančia. Pati kančia yra savižinos dalis. Į netektį atsakydami kančia, mes jau suvokiame savo meilę. Meilė nėra kokia nors nuo mūsų atskirta tikrovė, kurią atskleidžia įspūdis. Atskleisdamas meilę įspūdis podraug ją sudaro. Meilė nėra koks nors darinys širdyje, laukiantis, kol jį kas atras; ji įsikūnija kančios patyrime, kančios patyrimas ją sudaro. Marselio širdyje ją „sukuria" Fransuazos žodžiai (III.425).

Šią sampratą patvirtina ir Marselio paminėta cheminė analogija. Katalizatorius niekuomet nerodo pradinės cheminės sudėties. Jis tik sukelia cheminę reakciją, kurios metu nusėda druska. Prieš tai tos druskos nebuvo ar bent jau būsena ar forma nebuvo tokia pati. Ir žodžiai it katalizatorius atskleidžia cheminę sudėtį ir sukuria tai, kas iš pradžių buvo kitokio būvio. Fransuazos žodžiai – tarsi katalizatorius. Tiesa, jie nepašalina mokslinio pažinimo kliūčių, kad paprastai tarsi atskleidus užuolaidas Marselis galėtų išvysti kaip tik tai, ką būtų galėjęs matyti, jeigu čia nebūtų buvę užuolaidų. Jie tik sukelia pakitimus, kurie yra ne kas kita kaip kančia, tikrai nesanti mokslinio pažinimo objektas, o tik tokio pažinimo alternatyva. Mokslinio pažinimo vieton stoja tai, kas yra laikoma savižina, kokia neįmanoma moksliniam pažinimui – mat tai anaiptol nėra gudrybė, kaip ką nors įvaldyti, o tik akivaizdus žmogaus netobulumo ir nepakankamumo atvejis. Jo santykis su saviapgaule nėra santykis su alternatyviu ar tikslesniu nusistovėjusių širdies darinių apibūdinimu. Tas dalykas, nuo kurio Marselį saugojo apgaulė, *yra* būtent meilė, varganas, skausmingas ieškojimas, reiškiantis ne tik ypatingą jo širdies būseną Albertinos atžvilgiu, bet ir esminę žmogaus sielos būseną.

Kataleptinis įspūdis Marselį priverčia pripažinti savo paties meilę. Šiuo atveju tiek atskiru, tiek ir bendru lygmeniu dalyvauja ir atradimo, ir kūrybos dėmenys. Meilė Albertinai ir atrasta, ir sukurta. Ji atrasta, nes tiek įprotis, tiek ir protas nuo Marselio slėpė psichologinę kentėti pasiruošusią būseną, kurią tarsi chemines medžiagas užteko tik nežymiai paveikti katalizatoriumi ir šioji beregint virto į meilę. Sukurta, nes neigiama ir sėkmingai užgniaužta meilė iš tikrųjų visai nėra meilė. Nuolat neigdamas, kad ją myli, Marselis paprasčiausiai jos nemylėjo. Bendru lygmeniu Marselis taip pat ir atranda, ir įgyvendina nuolatinę savo būsenos ypatybę, t. y. savo alkį turėti ir būti tobulam. Tam tikra prasme tai jame glūdėjo dar prieš netektį, nes kaip tik tai ir sudaro žmogaus gyvenimą. Tačiau tai neigdamas ir gniauždamas kurį laiką Marselis jautėsi sau pakankamas, uždaras ir atitolęs nuo savo žmogiškumo. Skausmas dėl Albertinos, kuris ir yra tokios būsenos pavyzdys, leidžia Marseliui pajusti nuolatinę esminę savo būseną, kurios jis nejautė dar vos prieš minutę. Prieš patirdamas kančią Marselis iš tiesų buvo sau pakankamas – neigdamas tiek bendrąją savo žmogiškumo ypatybę, tiek ir konkrečią savo sielos parengtį jausti beviltišką meilę Albertinai. Atsidūręs ant bedugnės krašto, jis tarėsi saugiai užsidaręs savo paties racionalume. Tačiau šis atvejis mums taip pat atskleidžia, kaip sėkmingas

meilės neigimas gali nulemti (laikiną) meilės dingimą ir mirtį, o saviapgaulė – vidinius pokyčius.

Dabar jau galime suvokti, kaip ir kodėl Marselio požiūris, kurį jis įgyja pažindamas save, nėra vien alternatyvus požiūriui, įgyjamam protu. Jis mums atskleidžia, kad proto požiūris klydo: klydo dėl tiesos apie Marselį turinio ir dėl metodų, tinkamų tokiam pažinimui pasiekti, o taip pat ir dėl žmogui prieinamų ir neprieinamų patirčių. Visa tai mums parodo, jog mėginimas meilę suvokti protu tėra būdas nekentėti ir nemylėti – praktinė alternatyva, gudrybė pabėgti.

Kataleptiniai įspūdžiai ir gyvenimo mokslas

Kataleptinis Marselio požiūris yra svarbi alternatyva teoriniam ir praktiniam jo varžovui. Dauguma mūsų taip pat esame išgyvenę panašią patirtį, kai akimirksniu tarsi gydytojo peiliu perrėžiamas savisauginis racionalizavimo audinys. Zenono pateiktas įvaizdis atrodo gerokai įtikinamesnis, tiesa, veikiau kaip jausminio pažinimo istorija negu suvokiamojo pažinimo ir jo funkcijų įvertinimas. Mąstydami apie Marselio pasakojimą ir Prousto raginimu knaisiodamiesi panašiose savo pačių patirtyse, pradedame jausti tam tikrą nepasitenkinimą.

Užplūsta akla, nevaldoma skausmingo poveikio banga; tačiau ar tai iš tiesų „subtilus ir galingas“ instrumentas, kokiu Marselis jį laiko? Ar jis taip pat negali būti apgaulingas – atsitiktinis, skirtas patenkinti egoistiniams poreikiams ir sumažinti psichinėms įtampoms, mažai ką bendra turinčioms su meile? Maža to, ar dėl savo jėgos ir pykčio – savybės, svarbios kataleptinei būsenai – jis nėra veikiau šiurkštus ir grubus instrumentas, stokojantis atsakomybės ir supratimo?

Čia yra net keletas skirtingų rūpestį keliančių dalykų, kuriuos nedelsdami privalome išnarplioti. Juos galima suskirstyti į dvi grupes: keblumai, kad neteisingus įspūdžius Marselis laiko kataleptiniais; ir bendresni keblumai dėl kataleptinės sampratos apskritai. Pirma: jeigu ir esama kataleptinių su meile susijusių jausmų, kodėl neišvengiamai šie turėtų būti kančios jausmai? Galime suvokti, kodėl Marselis taip galvoja: jų vienintelių neįmanoma suklastoti. Tačiau šiuo atveju pasiremdama savo pačios patirtimi, imu klausinėti: o kodėl ne džiaugsmas? arba lengva aistra, kaip antai, švelnumas? ir iš tiesų, kodėl ne potyriai, kurie savo prigimtimi yra labiau santykiniai – jausmų abipusiškumas, jausminis bendravimas? potyriai, kurių nebūtų įmanoma apibūdinti be kito asmens pažinimo ir jo įtakos? Jeigu sutiktume su Marselio teiginiu, kad mes natūraliai psichologiškai visuomet esame linkę atsiriboti ir švelninti nepageidaujamus akstinus, tuomet atrodytų protinga manyti, kad nebūtų atsiradęs ir didžiulės kančios jausmas, jeigu tam tikra prasme jis nebūtų teisingas ir iškilęs iš gelmių, kurias paprastai slepiame? Tačiau ar privalome panašiai istorijai pritarti? O ir pritarus, ar ji suteiktų mums teisę manyti, kad kiti jausmai nėra kilę iš gelmių?

Toliau pastebime, kad jeigu širdies atžvilgiu kančia yra vienintelis patikimas įspūdis ir jeigu kančia ir yra meilė, tuomet vienintelis patikimas atsakymas į klausimą „ar myliu?" visuomet privalo būti „taip". Galime suvokti, kodėl Proustas nori tai pasakyti, tačiau nepaisant to, mums tai atrodo keista. Argi tai nėra įvairios saviapgaulės galimybės?

Čia susiduriame su antrąja klausimų grupe. Ar gali koks nors jausmas atskirai nuo konteksto, istorijos ir santykio su kitais jausmais bei veiksmais iš tiesų būti kataleptinis? Ar negalime suklysti dėl jo paties ir dėl to, ką jis iš tiesų reiškia? Jausmai nėra, o ir Proustas taip nemano, paprasti ir primityvūs išgyvenimai, besiskiriantys vien savo kokybe. Norėdami įsitikinti, jog šis skausmas yra meilė – o ne, tarkime, baimė, liūdesys ar pavydas, – mes privalome nuodugniai ištirti, kokius įsitikinimus jis formuoja ir kokios aplinkybės susiklosto jam atsiradus, bei pastarųjų santykį su kitais mūsų įsitikinimais ir ankstesnėmis aplinkybėmis. Galbūt toks nuodugnus tyrimas padėtų suvokti, kad Marselis tiesiog serga ar jam paprasčiausiai trūksta miego; galbūt jis iš tiesų pasijuto netekęs noro siekti literato karjeros arba jį tiesiog užvaldė mirties baimė, tačiau iš tikrųjų tai visai nėra meilė. Tikrai neatrodo, kad įspūdžiui užklijuota jausmo etiketė būtų itin patikima. Net jeigu tai meilė, nejau vienas vienintelis įspūdis jam galėtų pranešti, jog tai meilė kaip tik Albertinai (o ne senelės ilgesys arba koks nors bendresnis paguodos ir dėmesio troškimas)? Trumpai tariant, įspūdžius reikia paaiškinti. Neįmanomas patikimas paaiškinimas, jeigu patiriame pavienį išgyvenimą. Net ir pasikartojantis atvejis gali būti neteisingai suvoktas. Tačiau tai pripažinti, vadinasi, atsisakyti kataleptinių įspūdžių.

Visa tai verčia mus klausti, ar Marselis ne pernelyg greitai (akivaizdžiai) iš savižinos veiklos išmetė protą ir išsamų jo tyrimą. Veikiausiai jis norėjo parodyti, kad meilės pažinimui to išties neužtenka, tačiau toli gražu neįrodė, kad tai nebūtina. Jau visai netrukus galėsime įsitikinti, kad vėliau Proustas pripažins šį aspektą – tiesa, kiek ribotai.

Tačiau dabar susiduriame su gerokai esmingesne kritika, kurią pasiskoliname iš Seksto Empiriko išpuolių prieš stoikų kataleptinį įspūdį. Kaip mes pažįstame meilę? Kataleptiniu įspūdžiu. Tačiau kas yra ta meilė, kurią pažįstame? Ji suprantama ir daugiau ar mažiau apibūdinama kaip dalykas, kurį mums atskleidžia kataleptiniai įspūdžiai. Ypatingą vietą mes teikiame kančios įspūdžiui, laikydami jį kriterijumi ir taip priimdami meilės sampratą (vargu ar yra vienintelė galima samprata), pagal kurią meilė yra kaip tik tai, ką šis kriterijus mums atskleidžia. Mums atrodo, kad Marselis neleis meilei tapti tuo, ko nebus įmanoma perteikti kataleptiškai, tuo, dėl ko negalėsime patirti vienintelio ir nepamainomo aiškaus įspūdžio. Be to, mums atrodo, kad taip kategoriškai neigdamas daugelį aspektų, kuriuos mes paprastai ir vadiname meile, – tarkime, abipusę priklausomybę, juoką, geranoriškumą, švelnumą – jis remiasi mintimi, kad šiems minėtiems reiškiniams visiškai nebūdingas kataleptiškumas. Nepaisant to, stoikai kataleptinį įspūdį apibūdina kaip „tai, ką įrėžia ir įspaudžia tai, kas tikra" ir taip toliau, o „tai, kas tikra" apibūdina kaip „tai, kas sužadina kataleptinį įspūdį."[14] Tokiu būdu mokslas apie gyvenimą remiasi tvirtu pagrindu.

[14] Žr. Sekstas, M VII, 426. Skirtingą ir itin įdomų Marselio klaidos apibūdinimą galima rasti: Richard Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge, Mass., 1984), 19 ir t.

Štai taip Marselio santykis su savižinos mokslu pradeda atrodyti gerokai sudėtingesnis, negu mes tikėjomės. Iš pradžių kalbėjome, jog bandymas meilę pažinti protu yra meilės vengimo būdas. Esame minėję, jog kataleptiniame įspūdyje esama ir žmogaus pažeidžiamumo bei jo netobulumo pripažinimo, ir bėgimo nuo savęs pabaigos. Tačiau ar pati nuostata meilę ir jos pažinimą grįsti kataleptiniais įspūdžiais ir nėra tam tikra bėgimo forma – nuo atvirumo kitam žmogui, nuo visų šių meilėje glūdinčių dalykų, kuriems iš tiesų nėra jokių aiškių kriterijų? Ar tik nebus visas šis sumanymas nauja ir gerokai gudresnė protu pagrįstą sumanymą apibūdinančio įniršio valdyti, poreikio turėti, įgyti aiškumą, atmesti netobulumą ir nepakankamumą išraiška? Ar jis vis dar trokšta pažinti gyvenimą?

Reikėtų aptarti nepaprastą sumanymo rezultatą. Prousto *katalepsis* yra pavienis įvykis. Tai pabrėžiama ir pasakojime, kur meilė tikrai pažįstama tuomet, kai Albertinos nėra, tiesą sakant, tuomet, kai Marselis pats dar nežino, kad daugiau jos nebepamatys. Tačiau ši patirtis nereikalauja Albertinos dalyvavimo ar netgi žinojimo. Joje nėra nei abipusiškumo, nei apsikeitimo dėmens. Be to, ji visiškai nesiremia jokiu kito žmogaus jausmų pažinimu ar pasitikėjimu tais jausmais. Čia ji gyvuoja kartu su tikėjimu, jog Marselis nežino ir negali žinoti, ar ji apskritai jį myli. Tiesą sakant, atrodo, kad kataleptinė patirtis beveik visiškai nėra susijusi su kitu [asmeniu]. Tik Marselis jaučia prarają ir stoką, atvirą žaizdą, smūgį į paširdžius ir pragarą. Tačiau ar visa tai iš tiesų yra meilė Albertinai? Argi neaišku, kad dėl pasiryžimo įgyti kataleptinį tikrumą drauge su kito atskirumo ir nepriklausomybės pripažinimu tas kitas dar anaiptol neįgyja tokio paties aiškumo, ir argi visa tai nepriverte jo taip savitai apibūdinti meilės prigimties?

Tiesą sakant, rezultatas kelia dar didesnį nerimą. Prieš tai tvirtinome, jog kataleptinis įspūdis gali žengti koja kojon su skepticizmu kito jausmų atžvilgiu. Tiesą sakant, jis kaip tik ir reiškia skepticizmą. Mat kataleptiniu požiūriu jausmas gali būti atpažintas tik tuomet, kai jis gali būti gyvai patirtas. Ko negali turėti, negali ir pažinti. Tačiau kito valia, mintys ir jausmai Marseliui yra pavyzdys to, ko negalima turėti. Jie pamojo jam Balbeke iš nepaklusnių ir tylių Albertinos akių – paslaptingas jo valiai artimas pasaulis, beribė erdvė, kurios jo ambicingos mintys niekuomet negalės pripildyti[15]. Marselio sumanymai turėti sužlugo dar net nepradėjus jų įgyvendinti, pasitenkinę vien savo pačių pakirtimu – sergėdamas miegančią Albertiną, kuri miegodama jo net neprisimena, tapusi vien „kvėpuojančia būtybe“, taip pat nebeįkvepia meilės, Marselis aiškiai supranta, kad kito širdis ir protas yra nepažinūs, netgi nesuvokiami, nebent svajose ar mintyse, kurios tėra paties pažinėjo, o ne kieno nors kito, gyvenimo dėmenys. Albertina negali jam būti kuo nors kitu nekaip „didžiulės struktūros centru, iškilusiu virš [jo] širdies perspektyvos“* (III.445). Trumpai tariant: „Aš supratau, kad mano meilė buvo ne tiek jai kiek meilė pačiame manyje. Tikra nelaimė, kad šios būtybės mums yra ne kas kita kaip mūsų minčių

[15] Žr. Proust, *Remembrance* I.847 ir t.

* Marcel Proust, *Dingusi Albertina*, iš prancūzų kalbos vertė Pranas Bieliauskas, Vilnius: Alma littera, 2005, p. 21. – *Vert. past.*

turinio demonstravimas"* (III.568)[16]. Tokia jų padėtis yra jų, tam tikra prasme ir mūsų, nelaimė. Tačiau skepticizmas nėra vien atsitiktinis ir nesėkmingas Marselio epistemologijos rezultatas. Tuo pat metu jis yra ir pagrindinė jos paskata. Taip yra dėl įtarinėjimų kamuojamo žmogaus, kuris gali būti patenkintas tik visiškai valdydamas. Jis negali pakęsti atskiro kito asmens gyvenimo, reikalaudamas kataleptinių įspūdžių ir tikrumo, kurio kitas žmogus niekuomet negalės jam suteikti. Taip yra todėl, kad jis nenori, jog jį kankintų nevaldomas kito vidinis gyvenimas ir todėl laikosi pozicijos, kuri leidžia jam daryti išvadą, esą kito vidinis gyvenimas yra ne kas kita kaip jo paties proto konstruojami procesai. Skeptiškos išvados labiau guodžia negu kankina. Vadinasi, pažinimo pasaulyje jis yra vienas ir sau pakankamas. Tokia meilė nėra pavojingo atvirumo šaltinis, o veikiau įdomus bendravimas su pačiu savimi.

Apmąstymo sutvarkytas katalepsis: galutinis Prousto požiūris

Prieš baigdami kalbėti apie Proustą, turime suvokti, kad tai anaiptol nėra galutinis Marselio žodis apie meilės pažinimą. Paskutiniame romano tome išreikšta jo pozicija komplikuoja kataleptinį požiūrį ir aiškiai atsako į keletą kritiškų mūsų pastabų. Vis dėlto turime suprasti, kad svarbiausios mūsų problemos taip ir lieka neįvardytos.

Marselis vis dar įsitikinęs, kad protas turi pradėti savo veiklą nuo nesuvaržytų ir neintelektinių tiesų, „kurias gyvenimas atskleidžia mums prieš mūsų valią per įspūdį, materialų, nes jis įžengė į mus per pojūčius, tačiau iš kurio galime išlaisvinti dvasią"** (III.912). Remdamasis kataleptiniais, o ypač kančios, įspūdžiais protas sukuria ir mums nurodo bendrus „įstatymus ir idėjas". Mums atrodo, kad anksčiau mes „paprasčiausiai jautėme". Remdamasis galybe įspūdžių ir meniškai juos sujungdamas mąstymas prieina prie apibendrinimo. „Būtent mūsų aistros yra mūsų knygų eskizai, o pertraukomis tarp jų jas rašome"*** (III.945).

Kokią tiesą apie meilę pateikia apmąstymas, jeigu ji nėra pasiekiama vienais jausmais? Visų pirma, bendrą meilės formą ir sandarą:

> Nes kūrinys, net jei tai betarpiška išpažintis, yra įrašytas mažiausiai tarp kelių autoriaus gyvenimo epizodų, tarp ankstesnių, kurie jį įkvėpė, ir vėlyvesnių, kurie taipogi jam pasitarnauja, nes vėlesnės meilės su visomis smulkmenomis atspindi ankstesnes. Juk būtybei, kurią labiausiai mylėjom, nesame tiek

* Ten pat. – *Vert. past.*

[16] Esama gausybės panašių pareiškimų; dėl vos keleto pavyzdžių žr. Proust, *Remembrance* III. 656, 908–909, 950.

** Marcel Proust, *Atrastas laikas*, iš prancūzų kalbos vertė Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius: Alma littera, 1997, p. 146. – *Vert. past.*

*** Ten pat, p. 168. – *Vert. past.*

> ištikimi, kiek esame ištikimi patiems sau, tad anksčiau ar vėliau ją pamirštame, kad galėtume, – jei šitai yra mums būdinga, – vėl pamilti. Daugiausia ta moteris, kurią taip mylėjom, gali suteikti meilei ypatingą pavidalą, ir tada būsime jai ištikimi net būdami neištikimi. Jausime poreikį su kita moterim taip pat vaikštinėti rytais arba lydėti ją vakarais, arba duoti šimtąkart daugiau pinigų. (Įdomus dalykas tie pinigai, kuriuos duodame moterims, darančioms mus nelaimingus ir būtent dėl to skatinančioms rašyti knygas, – galima netgi tarti, kad kūriniai it vanduo arteziniame šulinyje kyla tuo aukščiau, kuo giliau žeidžia širdį kančia.) Šie pakaitalai prideda kūriniui kažką nesuinteresuoto, bendresnio*.

Tačiau toks išraiškingas apibendrinimas padaro dar daugiau: jis atskleidžia mums, kad meilė nėra paprasčiausia pasikartojanti patirtis; tai pastovi mūsų sielos ypatybė: „jei mūsų meilė nėra skirta kokiai Žilbertinai (dėl kurios šitiek kentėjome), taip yra ne todėl, kad ji skirta kokiai Albertinai, o todėl, kad ji yra mūsų sielos dalelė... ir ta dalelė privalo... atsiskirti nuo pavienių būtybių, kad duotų joms bendrumo“** (III.933). Štai taip nuodugniai meilė sujungia įvairius nusivylimus ir kančias, kurių anksčiau veikiausiai apskritai nelaikėme meilės pavidalais, ir per juos atskleidžia mums tą vienybę. Mąstydami suvokiame, kad meilės ir kelionės kančia „buvo ne skirtingi nusivylimai, o tik įvairūs pavidalai, kuriuos įgauna, priklausomai nuo fakto, su kuriuo yra susijęs, mūsų nepajėgumas įtvirtinti savąjį „aš“ materialiu pasitenkinimu, efektyviu veiksmu“*** (III.911). Kitaip tariant, mes suvokiame šią meilę Albertinai kaip savo meilės pavyzdį, o savo meilę – kaip bendrą savo pačių ribotumo ir netobulumo pavidalą, tokiu būdu įgydami kur kas išsamesnę ir teisingesnę meilės sampratą, negu būtume ją gavę iš vieno įspūdžio.

Galiausiai apmąstymas mums atskleidžia „širdies trūkčiojimą“ – kaitą tarp meilės ir jos atmetimo, kančios ir jos neigimo, sudarančią esminę ir visur pasireiškiančią žmogaus širdies ypatybę. Kentėdami mes pažįstame vien kančią. Savo racionalizavimą laikome neteisingu ir klaidinančiu, nėmaž nesuvokdami, kokiu mastu jis išreiškia mechanizmą, kuris mūsų gyvenime yra nekintamas ir giliai įsišaknijęs. Tačiau tai reiškia, kad pati meilė dar tikrai nesuteikia mums visiško meilės pažinimo – mat dar nesuvokiame jos ribų. Negalima tvirtinti, kad jūroje gyvenanti būtybė pažįsta jūrą taip pat, kaip ta, kuri gali ir tirti, ir gyventi tiek jūroje, tiek sausumoje, suprasdama, kur yra vienos ir kitos ribos[17].

Tokia kataleptinio požiūrio pataisa, rodos, gali išspręsti keletą mūsų problemų, nes mąstymas leidžia kritiškai vertinti įspūdžius, ir jų sąsajas bendroje struktūroje, surūšiuotoje ir perrūšiuotoje sistemoje. Proustas pripažįsta, kad dėl kai kurių įspūdžių galime klysti: mes nepastebime, kad meilės ir kelionės kan-

* Ten pat, p. 169. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 161. – *Vert. past.*

*** Ten pat, p. 145. – *Vert. past.*

[17] Čia atsakau į kritiką dėl to, kaip Proustą aiškinu „Prasimanymuose“. Kritikos autoriai, tiesa, skirtingais atžvilgiais yra Peteris Brooksas ir Richardas Wollheimas.

čia yra tas pats jausmas. Štai čia tampa reikalingas aiškinimas. Tačiau privalome būti atsargūs. Pirmiausia, vis dar negalime klysti dėl meilės. Mes klystame tik neįstengę atpažinti, kad meilė kaip skausmas iš tiesų ir yra meilė. Peržiūrėjimo esmė – visuotinį meilės buvimą pripažinti kaip pagrindinę troškimo formą, o ne tapti subtilesniam bei išrankesniam klausiant, kurie potyriai laikytini meile. Antra, pažymėtina, kad kataleptiniai meilės įspūdžiai vis dar tebėra neginčijami pažinimo pagrindai. Tiesa, šiuos kontūrus dar gali papildyti mąstymas ir menas. Pastarieji gali niekada ja nesuabejoti ar imtis ją taisyti. „Įspūdis – vienintelis gyvenimo kriterijus", o tuo pačiu ir vienintelis mąstymo tiesų šaltinis (III.914). Marselis pabrėžia, kad menininkui jausminiai įspūdžiai yra tas pats, kas Bacono tipo mokslininkui – stebėjimo duomenys: nors tam tikru atžvilgiu duomenys iš tikrųjų nėra visiškai žinomi, kol nėra integruoti į teoriją, tačiau vis viena mokslininkas pradeda nuo jų ir aklai jais pasikliauna. Tokiu būdu peržiūrėtas požiūris iš tikrųjų neatsako į mūsų klausimą, ar kančia esanti geriausia vedlė, ar bet koks pavienis įspūdis išties įrodąs meilę.

Be to, jis turi ir papildomų pasekmių. Iš tiesų šis sudėtingas požiūris tik dar labiau sutvirtina ryšį tarp savižinos ir skepticizmo kito asmens atžvilgiu. Remdamasis kataleptiniais duomenimis ir vien jais pasikliaudamas apmąstymas niekuomet negali giliau įsiskverbti į kito mintis ir jausmus. Apmąstymas visa tai paverčia teorinėmis išvadomis, „paprasčiausia pamoka". Marselis pareiškia, kad didžiausia menininko drąsa slypi jo ar jos pasiryžime pripažinti skepticizmo tiesą, „nes tai pirmiausia reiškia išsižadėti savo brangiausių iliuzijų, nustoti tikėti tuo, ką savyje išugdėm, ir, užuot migdžius save šimtąsyk kartojamais žodžiais: „Ji buvo labai maloni", perskaityt juos atvirkščiai: „Man buvo malonu ją bučiuoti"*. Tikėjimas kitu yra silpnumas, guodžiančios saviapgaulės forma.

Vis dėlto negalime nejausti, kad šioje sausoje pripažinto ir mokslo objektu paversto solipsizmo pamokoje yra šis tas guodžiančio. Rodos, Sekstas buvo teisus: toks požiūris labiau primena geidavimą ar maldą dėl ko nors negu tiesos pareiškimą. Ir ar tai tik nebus geidavimas to, ko ieško intelektualistas: išsivaduoti iš sąmyšio ir skausmo?[18]

* Marcel Proust, *Atrastas laikas*, iš prancūzų kalbos vertė Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius: Alma littera, 1997, p. 162. – *Vert. past.*

[18] Čia, aišku, neaptariu visų aktualių Prousto aiškinimo, kaip mes pažįstame kitus žmones, aspektų. Pirmiausia, nesiimu tvirtinti, kad tik vienu atveju galime pažinti kito žmogaus protą – tik tada, kai menininko protą pažįstame, skaitydami jo kūrinį. Štai kodėl veikėjui Marseliui priskirčiau tiek paprastą, tiek sudėtingą kataleptinį požiūrį, visiškai nedarydama jokių viešų išvadų apie bendrą Prousto požiūrį, netgi apie tai, ką sužinome apie savo mylimuosius. Tačiau ne ką mažiau man atrodo, kad yra teisinga pabrėžti, jog visas romanas atkalbinėja nuo optimizmo pažinti kitus per asmeninę meilę ir, regis, pritaria solipsistinėms Marselio išvadoms, kad kur kas daugiau vilčių teikia meilė, kuri remiasi tam tikra saviapgaule.

Mokytis kristi

Dabar atsigręšiu į požiūrį, palaikomą Prousto intelektualizmo kritikos, tačiau meilės pažinimą randantį visiškai kitoje vietoje. Tuo požiūriu pažinti meilę yra žinoti, kaip išsigauti už Prousto skepticizmo ir vienatvės ribų. Kaip šiuo atveju yra įveikiamas skepticizmas? Pačia meile.

Skirtingai nuo Prousto, šiame požiūryje proto pažinimo veikla nepakeičiama kokia kita vienintele vidine asmens nuostata ar būsena, tvirtinant, kad kaip tik čia ir glūdi pažinimas. Anot jo, meilės pažinimas anaiptol nėra vienišo žmogaus būsena ar funkcija, tačiau sudėtingas buvimo, jautimo ir santykiavimo su kitu žmogumi būdas. Pažinti savo meilę, vadinasi, ja pasitikėti ir leisti jai išsiskleisti. Visų pirma, tai pasitikėjimas kitu žmogumi, susilaikant nuo Prousto abejonių. Toli gražu nėra taip, kad pažinimui nereikėtų įrodymų. Paprastai nemažai laiko reikia skirti norint dėmesingai įvertinti aiškius faktus apie kitą žmogų, apie save patį ir dviejų žmonių tarpusavio santykį. Be to, pažinimas nėra atsiję̨s ir nuo stiprių jausmų, kurie iš tiesų turi tikrąją pagrįstumo vertę. Tačiau jam taip pat neužtenka vien akivaizdžių faktų ir vidinio pasaulio ribų.

Pati tokio požiūrio prigimtis sukelia keblumų, kai apie jį kalbama abstrakčiai. Laikantis šio požiūrio, negali būti tokių neišvengiamų ir pakankamų aplinkybių, kad meilės pažinimas būtų meilės istorija. Geriausias būdas sužinoti, kas tai yra, – patiems atsigręžti į meilės istorijas, kurias galime rasti daug kur (man atrodo, pirmiausia Henry'io Jameso ir Virginios Woolf romanuose). Tačiau nusprendžiau pasirinkti šiuolaikinį pavyzdį, iliustruojantį šį požiūrį nepaprastai glaustai ir sutelktai. Tai Ann Beatie apsakymas *Mokytis kristi*[19]. Kaip byloja pats pavadinimas, tai pasakojimas apie moterį, kuri mokosi pažinti savo pačios meilę ir nebijoti savo pačios pažeidžiamumo. Norėčiau, kad šios moters balsas, kurio ritmas kinta augant jos pažinimui, papasakotų istoriją, kiek apskritai yra įmanoma ją papasakoti. Trumpai atpasakosiu jos „turinį", o paskui pakomentuosiu trejetą epizodų.

Pasakotoja yra trisdešimties metų moteris, Konektikute gyvenanti namų šeimininkė, nelaimingai ištekėjusi už sauso žmogelio, sėkmingai darančio karjerą. Niujorke ji turi meilužį Rėjų. Tiesa, prieš kurį laiką ji nutraukė su juo santykius: „tuomet nusprendžiau, kad meilė Rėjui sukėlė manyje sumaištį, tokią pačią kaip nemeilė Artūrui, ir kad jis man daro pernelyg didelę įtaką, ilgiau nebegaliu būti jo meiluže" (p. 12). Mieste ji vengia susitikti su Rėjumi ir vedasi drauge savo geriausios draugės Rūtos sūnų. Berniukas yra vienišas, kiek sutrikusio intelekto atvipusia lūpa ir neįprastai įžvalgus trečios klasės mokinys. Tą dieną ji vedžiojasi jį po įvairiausias vietas, nuolat galvodama apie Rėjų, tačiau jam neskambina. Supratusi, kad dėl jos kaltės (veikiausiai sąmoningos) jie pavėlavo į traukinį, turėjusį parvežti juos atgal į Konektikutą, moteris galiausiai jam paskambina. Rėjus ateina kartu su jais išgerti kavos. Šios istorijos pabaigą pabandysiu panagrinėti išsamiai, tačiau pirmiausia turime išgirsti pradžią.

[19] Ann Beatie, „Learning to Fall" iš *The Burning House* (New York, 1979), 3–14.

> Rūtos namai, ankstyvas rytas: ant virtuvinio stalo dubuo su obuoliais, ant languotos staltiesės – trupiniai.
>
> – Aš tave myliu, – kalba ji Endriui. – Ar numanai, kad tave myliu?
>
> – Aš tai žinau, – atsako jis. Jį erzina tai, kad jo motina mano akivaizdoje pasidaro sentimentali. Jis trokšta atrodyti nepriklausomas ir yra viskuo nepatenkintas, nes ką tik atsikėlė. Aš taip pat esu viskuo nepatenkinta, netgi tokiam šaltyje atvykusi pas Rūtą. Mėgindama pabusti gurkšnoju kavą. Jei dabar man kas nors imtų tvirtinti mane mylintis, nė už ką juo nepatikėčiau. Ryte neįstengiu aiškiai mąstyti, nekenčiu pradėti pokalbių ir pykstu ant ilgos šaltos žiemos. (p. 3)

Rūta yra pasitikinti ir patikima moteris, vienintelė sugebanti mylėti, vienintelė, kurios skurdūs, netvarkingi ir jaukūs namai pasakotojai yra tikra priešingybė jos pačios steriliai vedybų prabangai. (Kolegijoje ji menkai teuždirba, tačiau vyno, kuriuo vaišina, skonis geresnis už ano iš brangių butelių, kuriuos atkemša Artūro draugai. Ji tave būtinai palies, jog žinotum, kad klauso, kai tu kalbi, užuot raginusi nueiti pramogauti į kiną." (p. 8). Pasakojimas prasideda Rūtos name, įrengtame tarsi scena, sklidiname jos buvimo. Rūtai klausinėti apie meilę yra – ir tik taip gali būti – meilės žaidimas, būdas švelniai ir žaismingai paskelbti apie savo meilę. „Ar numanai", – gali paklausti ji, nes visas jų gyvenimas lig šiolei buvo visiškai nenuspėjamas. (Vos prieš vaiko gimimą berniuko tėvas netikėtai ją palieka ir nuo to laiko nepalaiko su jais jokių ryšių. Tačiau netgi tuomet ji nejaučia „kartėlio", o „tik pyksta ant savęs. Juk nedažnai pasitaiko, kad taip suklysčiau vertindama žmones." [p. 9]). Berniukui niekuomet nėra šovę į galvą užduoti išties skeptišką klausimą. Vienintelis dalykas, neduodantis jam ramybės, – tai, ar jo mama yra sentimentali. „Aš tai žinau", – tai atsakymas, kurio reikalauja žaidimas, tačiau tiek jam, tiek jai jis nėra susijęs su tikrąja pažinimo paieška. Berniukas netyrinėja savo (ar savo motinos) psichologijos; jis nei ieško, nei patiria ką nors kataleptinio. Jis tiesiog pusryčiauja, kalbėdamas įprastus dalykus. Meilės pažinimas – visas jo gyvenimas su savo motina. Galima pastebėti, kad jis nėra tikras, ar jam apskritai patinka toks žinojimas. Jis norėtų atsiskirti ir išmokti nebesakyti šių žodžių. Jis jau galėjo būti svarstęs, kad pilnametystė reikalauja tokio atsisakymo[20]. Tiesa, to atsisakyti visiškai nereiškia atrasti keletą naujų tiesų apie jos ar savo širdį. Tai būtų paprasčiausia šio žaidimo ir tokio gyvenimo pabaiga.

Pasakotoja yra skeptikė. Ji vis tiek nepatikėtų meilės prisipažinimu. Ji nepatikėtų, nes yra pikta, sumišusi, mieguista ir pokalbio metu – šiek tiek liguista. Jai išties trūksta

[20] Galbūt verta paminėti, kad diskusijos su Brauno universiteto studentais (aš jiems dėsčiau „Filosofijos" ir „Romano" kursus) parodė, jog vaikinai gerokai daugiau palankumo rodo kataleptiniam požiūriui, o merginos pabrėžia laiko ir bendravimo svarbą. (Ar jie kalbėjo apie tą patį reiškinį? Ar dalyko apibrėžimą, kaip Marselis, formulavo pagal epistemologinius įsitikinimus? Ar praraja tarp dviejų grupių kelia naujų epistemologinių problemų?) Tiesa, man neatrodo, kad vienas požiūris iš esmės būtinai yra vyriškas, o kitas – moteriškas. Galbūt mūsų kultūroje autonomijos ir valdymo akcentavimas, ryškus vyrų auklėjime, daugeliui jų formuoja tokį požiūrį į meilę, kuris žada sau pakankamumą. Tai patvirtina ir Endriaus portretas. Dėl panašių pastabų žr. Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass., 1982).

Rūtos grakštumo prisiliečiant ir leidžiant paliesti save. Nustebusi laikosi nuošaliai. Nuolat geria kavą, ir Endrius žino, jog „dieną" ji nevalgo (p. 4). Ji privalo viską valdyti: savo figūrą, meilužį, laiką. Ankstyvą metą ji visuomet skuba į traukinį pakerėta valgio, kurio atsisako.

Tai verčia mane stabtelėti ties jos laikrodžiu.

> Žvilgtelėjau į laikrodį. Jį Kalėdų proga man padovanojo Artūras. Tai beveik jaudina, kad jis nesivaržo man dovanoti tokias nuasmenintas dovanas, kaip antai, kiaušinių indelius ar skaitmeninius laikrodžius. Kad pamatytum laiką, privalai spūstelėti nedidelį mygtuką šone. Kol laikai jį nuspaudęs, laikas keičiasi ir šviečia. Vos patrauki ranką į šalį, laikrodis ir vėl įgauna šviesiai raudoną spalvą. (p. 7)

Laikrodis yra nuasmenintas laikas, ištirtas, valdomas ir suintelektintas: skeptikų laikas. (Rūta niekur neskuba, jausdama, kad laiko „apstu", ranką paprastai laiko už nugaros, o ne ant laikrodžio). Laiką ji visuomet laiko savo rankose ir tikrai neleis, kad įvyktų tai, kas jį gaišina. Endriui prireikė aštuonerių metų, kad imtų pasitikėti dar kuo nors, išskyrus savo motiną[21]. Tik su Endriumi – nes su juo jaučiasi smagiai, nes „taip gerai jį pažįsta", nes jis nekelia rūpesčių ir jai jo gaila – ji retkarčiais patraukia rankas nuo laikrodžio. „Aš beveik jį myliu." Jos įgeidis pavaizduoti supermeną, lekiantį savo supermenišku taku nuo Endriaus kelių ir per gerą pėdą pakilusį nuo žemės, gerokai sutrikdo praeivius (p. 4), turi žavesio, neapdairią malonumo savybę ir humoro, kurio anksčiau šioje moteryje nebuvome pastebėję. Galbūt pirmą kartą ji apskritai nemąsto apie save.

Tai atsitiko tuomet, kai juodu su Endriumi mosikuodami rankomis pasileido gatve ir ji suprato, kad jie pavėlavo. Laikrodis sugedo ir ji tai žinojo. (Jis tinkamai neatliko net savo nuasmeninto darbo.) Endrius „galvoja tai, ką ir aš – kad jeigu būčiau norėjusi, būtume tikrai suspėję į traukinį" (p. 11). Kol ji kliovėsi juo, kad šis atitolins ją nuo meilės, suteikdamas tikslių žinių laikys ją atokiai nuo šio pažinimo, tuo pat metu kita jos dalis pasinaudojo jo nepatikimumu eidama kitokio pasitikėjimo link. Nuėjusi į *Grand Central*, ji paskambina Rėjui.

Intelektiniu požiūriu meilės pažinimas, kaip ir visa kita, matuojamas laikrodžio. Jis yra išmatuotame laike, nors pats yra matavimas ir vertinimas, panašiai kaip laikrodžio tiksėjimas. (Pasverdamas ir palygindamas vieną malonumą su kitu, jis apskaičiuoja išlaidas ir pajamas.) Proustas mums parodo, kaip širdies laikinumas muša matavimo prietaisų ritmu. Visa meilės istorija – jos trūkčiojimai, skausmo ir vengimo ritmai – gali būti suvokta vien apmąstant ypatingą žmogaus troškimo ir įpročių,

[21] Apsakyme mylimojo meilė yra vaizduojama kaip tėvų meilės tęsinys, tiesa, gerokai sunkesnė ir rizikingesnė. Endriui iš saugių patikimų namų persikelti į išorinį vaikų ir nepažįstamųjų pasaulį yra ypatingai sunku dėl jo neįgalumo. Tačiau jo vaikui nebūdinga savimonė čia tampa įvaizdžiu to, ką pasakotoja pasirenka kaip tiesą apie suaugusiųjų meilę, – sunkumo leistis būti pažeidžiamam, baimės būti sukritikuotam, apgautam ir išjuoktam. Savo kūne [ji] nebesijaučia kaip namuose, kaip ir Endrius nesijaučia savajame, ir ji taip pat bijo būti atstumta. Tačiau dar labiau ji bijo būti priimta.

besiformuojančių pagal savitus trumpai galiojančius įstatymus, laikinumą. Akinantis kataleptinio pažinimo momentas, kaip ir bet kurie kiti įpročio sienų trūkiai, sukuria amžinybės ir viso gyvenimo įspūdį: paslaptingo ir trumpalaikio, nors „visąlaik sunkaus, masinančio, keisto", per greitai pasibaigiančio mirtimi. Tai nėra pažanga ar pasekmė; tai nėra laike besirutuliojantys santykiai. Tiesą sakant, tai apskritai nėra santykiai – su jais tai neturi nieko bendra; tai žmoguje vykstanti cheminė reakcija, kuri gali turėti akimirksniui būdingų savybių. Nuo laikrodžio laiko Proustas mus perkelia prie žmogaus laiko, tačiau žmogaus laike įvykiai visiškai neatima laiko, nes jie gali vykti tuomet, kai žmogus veikiausiai nėra vienas. Beattie pasakotoja nuo skaitmeninio laikrodžio žvilgsnį perkelia į visiškai kitokio pobūdžio žmogaus laiką – į laikui bėgant atėjusį ir išmoktą pasitikėjimą, kuriam turi būti leista pasireikšti laike, pavėluojant ir neskubant į traukinį.[22]

Ką mes žinome apie šį žmogų? Man atrodo, kad iš dešimties puslapių pasakojimo kur kas daugiau negu apie Albertiną – iš trijų tūkstančių. O tai jau šį tą reiškia. Jau iš pradžių jis leidžiasi pajuntamas, dar prieš mums jį išvystant, įkyrėdamas ir painiodamas – švelniu balsu, lakoniška kalba, batais, fizinių dalykų džiaugsmu, gražiomis rankomis ir kantrybe. Stiprus ir tuo pačiu švelnus jo vyriškumas lydi ją visur – Gugenheime, Soho galerijoje, stoties telefonų būdelėje. Nuo pat pradžių tai yra pasakojimas apie du žmones, pažinimą, slypintį kitame, ir juos skiriantį atstumą. „Aš pripratau su juo miegoti, o tuomet laikyti jo galvą tarsi tikėčiau frenologija. Paprastai, kai įsitveriu jo galvos, jis suima mane už rankų. Rėjaus rankos pačios gražiausios, kokias kada nors man teko matyti." Jas stebėdama ji kalba esamuoju laiku. „Ar nori pasilikti mieste?" – klausia jis (p.12).

Akimirką, kurią būtų galima palyginti su Prousto ir kuri tuo pat metu yra tokia skirtinga, paskubina berniukas, katalizatorius su supermeno taku ant kelių – visagalis, per pėdą pakilęs nuo žemės. Jie sėdi restorane. Endrius valgo ką visuomet ir geria pieno kokteilį. Ji dar užsisako kavos. Rėjus norėtų išgerti, tačiau privalo tenkintis kava. Štai kokia pasakojimo pabaiga:

> Endrius žvilgteli į mane tarsi norėtų kažką pasakyti. Palenkiu galvą jo pusėn.
> – Ką? – paklausiu. Jis ima šnabždėti.
> – Jo motina mokosi kristi, – pasakiau.

[22] Dėl laiko svarbos pasitikėjimui, kurio reikalauja meilė ir draugystė, žr. Aristotelis, *Nikomacho etika* 1156b25 ir t. Taip pat žr., kaip Stanley'is Cavellas aiškina *It Happened One Night in Pursuits of Happiness* (Cambridge, Mass., 1982) 2 sk. Keletas Cavello diskusijos apie šį filmą motyvų susipina su Beattie aiškinimu: ypač žr. diskusiją apie valgį. Diogenas mums pasakoja, kad Zenonas, šiaip žymus savo geležine savitvarda, labai nemėgo, kai jį viešai susiedavo su varganomis kūno funkcijomis. Mėgindamas jį išgydyti nuo šios gėdos kinikų filosofas Kratetas padavė jam puodą lęšių sriubos ir liepė nešti jį per visą Keramiką. Pastebėjęs, kad jis gėdijasi ir bando puodą paslėpti, sudaužė jį smogdamas lazda. Apsipylęs sriuba, Zenonas leidosi į kojas, o Kratetas šaukė: „Kodėl sprunki, mano mažasis finikieti? Nieko blogo tau nenutiko" (*Vitae* VII, 3).

Diogenas dar pasakoja, kad puotų metu Zenonas mėgo sėdėti ant sofos krašto, kad nebūtų pernelyg arti kitų. (VII, 14).

> – Ką tai reiškia? – klausia Rėjus.
> – Šokių pamokose, – paaiškina Endrius ir vėl droviai žvilgteli į mane. – Papasakok jam.
> – Niekuomet nemačiau jos tai darant, – prisipažįstu. – Ji man tik pasakojo apie tai – tai panašu į pratimą. Ji mokosi kristi.
> Rėjus linkteli galvą. Jis atrodo tarsi profesorius, itin kantrus savo studentui, kuris ką tik padarė akivaizdžias išvadas. Žinai, kai Rėjui visiškai neįdomu. Tokiais atvejais jis laiko aukštai iškėlęs galvą ir žiūri tau tiesiai į akis.
> – Ar ji tiesiog dribteli? – klausia jis Endriaus.
> – Nevisiškai, – atsako Endrius labiau man negu Rėjui. – Tai veikiau panašu į stabdymą.
> Įsivaizduoju, kaip Rūta į priekį ištiesia ranką ir palenkia galvą – kone atgailaujančia poza, o paskui atpalaidavusi kelius lėtai linksta atgal.
> Pasilenkęs per stalą Rėjus sugriebia mane už rankos. Jo prisilietimas mane taip išgąsdina, jog net pašoku vos neišversdama kavos.
> – Eime pasivaikščioti, – pasiūlo jis. – Nagi. Juk turi laiko.
> Ištraukęs du dolerius kartu su čekiu pastumia juos prie stalo krašto. Rankose laikau Endriaus skrandutę ir jis prieina jos pasiimti. Rėjus užmeta ją berniukui ant pečių. Palinkęs Rėjus čiupinėja Endriaus kišenes.
> – Ką tu darai? – klausia Endrius.
> – Kartais pradingusios kumštinės pirštinės ima ir atsiranda, – paaiškina Rėjus. – Tačiau šįsyk, deja, taip nenutiks.
> Užsisegęs žalią švarką Rėjus užsideda skrybėlę. Jam pavymui išeinu iš restorano, o man iš paskos sliūkina Endrius.
> – Toli neisiu, – sako Endrius, – šalta.
> Rankose spaudžiu voką. Žvilgtelėjęs į mane Rėjus šypteli – juk aišku, jog abiem rankom įsitveriu voko, kad nereikėtų laikyti jo rankos. Priėjęs arčiau jis apkabina mane per pečius. Jokių vaikiškų mojavimų rankomis – tvarkingas džentelmenas su dama išėjo pasivaikščioti. Rūta tai žinojo visą laiką: kam lemta nutikti, to nesustabdysi. Malonės siekimas. (p. 13–14)

Dabar ji žino tai, ką Rūta žinojo visą laiką: kam lemta nutikti, to nesustabdysi. Vadinasi, ji leidžia sau nestabdyti, nusprendusi sustabdyti patį stabdymą. Ji puikiai suvokia, kas nutiks, kai ji leis tam įvykti. Kaip Rūta, lėtai krisdama pamokose (taip mokomasi pasitikėti), ji taip pat mokosi kristi. Pasak Endriaus, ji ne paprasčiausiai nugriūna (kaip Marselis, kuris netikėtai panyra). Ji švelniai ir pamažu pasiduoda lėtam apkabinimui, leidžia jo rankoms ją apsivyti. Ji pasistengia, kad šis prisilietimas jos neišgąsdintų. Jos manymu, tai panašu į Rūtos kritimą, į maldą, į tai, kas jau padaryta, nes kai tai darai, visa tampa visiškai nevaldoma. Tai ne nuotykis, tik atsidavimas ir malonės siekimas. Iš tiesų neįmanoma siekti malonės. Tai turi mažai ką bendra su tavo pastangomis ir veiksmais, jeigu apskritai ką nors turi. Tačiau ką dar galima padaryti? Kaip dar turi melstis? Atsiverti galimybei.

Ar tai atradimas ar kūrimas? Turėtume sakyti, kad ir viena, ir kita. Pavyzdys jau yra. Jis kirba per visą pasakojimą. Paskutinė akimirka turi savyje tikrumo, galios ir beprotiško džiaugsmo, nes išsiveržė iš ten, kur visą laiką tūnojo ir buvo užspausta. Tiesa, ir čia kaip Marselio atveju būtų galima kalbėti apie saviapgaulę, nes ji neigė

galią, kuria Rėjus nuolat veikė jos vaizduotę ir veiksmus. Endrius žinojo apie ją tai, ką ji pati sau neigė. Tačiau dabar ji myli Rėjų taip, kaip niekad anksčiau. Baugšti ir vengiama meilė netūno apsidangsčius laukdama, kol bus apnuoginta, lygiai kaip lėtas Rūtos kritimas, pasak Platono, neįsikuria sustingusioje, liesoje kavą geriančioje pasakotojoje. Visa tai privalo būti sukurta. Saviapgaulės pašalinimas – irgi savęs keitimas. Apskritai egzistuoja ir atradimas, ir sukūrimas, kai atradusi savo pažeidžiamą ir aistringą dalį, kuri buvo neigta, pasakotoja tampa labiau pasitikinčia moterimi. Ji nusprendžia leisti, kad šie dėmenys suvešėtų ir realizuotųsi.[23]

Išgyvenant šiuos potyrius savo vaidmenį atlieka ir kataleptinis požiūris. Nėra abejonių, kad ji jo ilgėjosi ir ilgėdamasi sąmoningai pavėlavo į traukinį. Nekyla abejonių ir dėl jos jaudulio ir baimės, kai pasilenkęs per stalą jis paima ją už rankos. Visa tai vaidina tam tikrą vaidmenį jai pažįstant meilę, o šių įspūdžių galia yra dalis to, kas ruošia dirvą jos meilei. Tačiau čia ir yra esmė: ją ruošdami, jie patys anaiptol nėra toji dirva. Savižina yra santykis, svaigus ir džiuginantis kritimas. Čia dalyvauja stiprūs jausmai: seksualiniai jausmai ir, man atrodo, tie, kurie atėjo pas mus iš pačių džiaugsmo gelmių, nuogumo, svaigulio ir laisvės, – kritimo jausmai. Tačiau jam visa tai jau pernelyg būdinga, kad galėtume sakyti, jog šie jausmai yra paprasčiausias nuopuolis ar meilė. Meilė jam, atsivėrimas jam, jos įsivaizdavimu, panašu į atvertį Dievui. Ji galėtų pasakyti ir tai, kad tikėjimas yra išties stiprus širdies jausmas. Proustas meldė, kataleptiškai meldė, kad tai būtų viskas, ką reikia pasakyti.

Savo pačios būsenos ir jo pažinimas šiuo atveju yra neatsiejami dalykai. Be abejonės, ne ta prasme, kad jai pavyko atlikti frenologiją, moksliškai išanalizuoti jo galvą. Ne ta prasme, kad jai pavyko įgyti jo išgyvenimus ar ji pati juos jaučia. Žinoma, kad ji gali klysti. Nei jos pačios, nei mūsų apie ją susikurtame vaizde aiškumas nėra atsitiktinis. Tikrai neatsitiktinai ji užmezgė su juo romaną, neatsitiktinai žino, kaip jis juokauja, kad taip kantriai jos laukė. Tačiau visa tai nei jos, nei mūsų neišvaduoja nuo abejonių. Rūta reikiamai neįvertino žmogaus ir buvo išduota. Tikėjimas niekuomet negali būti be abejonių. Malonė niekuomet negali būti garantuota. Bandymai įrodyti Dievo buvimą su ja turi mažai ką bendra. Jos sieki nereikalaudamas įrodymų. Pasakotoja nebeturi abejonių, nes nereikalauja įrodymų – ji leidžia jam save apkabinti. (Pridurtina: dabar ji, pagauta savo pačios nerimastingumo, leidžia sau tapti švelnia ir dėmesinga jam, pastebėti ir atsakyti į jo veiksmą kaip niekad anksčiau.)

Suvokiu, kad svarstydama apie šią porą nuolat grįžtu prie jų juokų, prie juoko ir humoro vaidmens apskritai, šiuo požiūriu prieštaraudama Proustui. Rėjus mano, kad be galo svarbu šią moterį priversti juoktis. „Žinai ką, ponia? – kalba jis po pirmosios sėkmės. – Verčiau jau linksminsiu jus telefonu negu akis į akį“ (p. 12). Kartu su mumis jis suvokia, kad jos juokas (pirmą kartą per visą pasakojimą) yra jos

[23] Buvau paklausta, ar šis pasakojimas ir požiūris, kurį jame įžvelgiu, priklauso nuo to, kad Rėjus esąs toks patikimas, stiprus, (veikiausiai) neneurotiškas žmogus, į kurį ji paprasčiausiai gali saugiai atsiremti krisdama. Ar būtų galima kalbėti apie kritimą ar panašiai, jeigu ir jis būtų toks pat sudėtingas ir neurotiškas kaip ji? Atsakymas: man atrodo, kad taip. Tokiu atveju mes galėtume kalbėti apie abiejų mokymąsi kristi. Tačiau tuomet tai būtų gerokai ilgesnė istorija.

pasidavimas, griežto valdymosi atsisakymas. Galiausiai tas atsisakymas virsta šypsena, atsaku į jo šypseną. Kartu su juo ji pajuokauja apie savo susivaržymą, esą laikanti voką, kad nereikėtų paimti jo už rankos. „Tvarkingas džentelmenas su dama išėjo pasivaikščioti", kaip man atrodo, yra bendras juokas (jau pats posakis taip komiškai nedera nedorai, suaugusiai moteriai bei jos meilužiui juodais batais, kalbančiam visai kitaip nei Artūras, – tačiau kartu ir dera prie jų švelnumo vienas kitam bei jų santykių, kurie siekia gerokai toliau už kiaušinių indelius ar skaitmeninius laikrodžius) – juokas iš valdymosi ir nesivaldymo komedijos, sau pakankamumo ir pasidavimo. Juokas yra visuomeninis ir santykinis dalykas, pasitikėjimo kontekstą apimantis taip, kaip to nedaro kančia. Jis reikalauja apsikeitimo ir pokalbio, ir tikro kito žmogaus gyvenimo, o Marselio kančios tęsiasi vienišame kambaryje atskirdamos jį nuo viso išorinio pasaulio dėmesio. Meilę suvokti kaip gedulo formą – pasmerkti save solipsizmui; suvokti ją kaip juoką (juokingą pokalbį) – atkakliai tvirtinti, kad ji numano arba pati yra solipsizmo peržengtis, bendrumo pasiekimas[24]. Čia verta pridurti: galima įsivaizduoti, kad ši pora gyvena laimingą lytinį gyvenimą, kai tuo tarpu Marselio požiūris leidžia manyti, kad nieko kito nėra likę, išskyrus masturbaciją. „Būtybės, kurias mes mylime... yra ne kas kita kaip didžiulė tuščia erdvė, kurioje galime įkūnyti savo troškimus" (III.505). Kaip sykį yra pasakęs Cary Grantas: „Na, tai nėra gerai. Tai apskritai net ne pokalbis".

Ir kodėl mes tikime Rėjumi, nėmaž nesusimąstydami, kas jis iš tiesų yra – juodais batais, su bilietais į baletą – ir kokie tikrieji jo ketinimai. Nes mes sekame jam įkandin. O kodėl tikime ja? Kodėl nesuabejojame tuo, kad ji mums sako tiesą? Nes kaip ir ji, mes išmokome kristi. Pats pasakojimo skaitymas jau ir yra tai. Aišku, kaip ir jos meilė, tai užima laiko. Mokaisi to nuo vaikystės. Ir jeigu mama staiga jūsų paklaustų: „Ar manai, kad šis veikėjas jautė kaip tik tai, ką ir sakiau jį jaučiant?", jūs pasijustumėte tokie pat suklaidinti, sutrikę, susierzinę ir sumišę, koks buvo Endrius prie pusryčių stalo.

Šnekėjimo formos ir gyvenimo menai

Tuomet kaip turėtume suprasti tiesą, apie kurią čia kalbame? Proustas mus įtikinėja, kad meilės pažinimą vaizduojantis kūrinys yra tas, kuris gali atvaizduoti ir kataleptinę kančią. Maža to, esą jeigu jam pavyktų ne tik atvaizduoti, bet ir perteikti tokį pažinimą, jis neišvengiamai pažadintų skaitytojo kančią. Prousto romano skaitytojas per itin sudėtingą veiklą pažintų savo paties meilę – įsijausdamas į Marselio kančią, užjausdamas jo kančias, taip „išgaudamas" savo gyvenime patirtas panašias meiles. Kentėdamas skaitytojas yra verčiamas susidurti su savo būsenos tikrove. Galutinis Prousto požiūris prie šio įvaizdžio dar prideda apmąstymo veiklą. Kaip Marselis,

[24] Žr. Cavell, *Pursuits*, ypač sk. 2, 80 ir t.; taip pat skyrių apie *The Philadelphia Story*, kurio pabaigoje cituojama pastaba iš filmo.

rašydamas savo literatūrinius kūrinius, išskiria ir artikuliuoja savųjų meilių braižą, aiškiai sudėliodamas trūkčiojančią jų sandarą, lygiai taip skaitytojas, perpratęs bendrą Prousto kūrybos braižą (panašiai į aiškią struktūrą išdėliodamas visą savo gyvenimą), drauge su Marseliu yra išlaisvinamas iš dabartinių savo patirties pančių ir taip pradeda valdyti visą savo meilę. Vienintelis tekstas, įstengiantis paskatinti panašų pažinimą, yra tekstas, kuriame jausminė medžiaga reikiamai jungiasi su apmąstymu – kitaip tariant, toks *sui generis* mišrūnas, kaip Prousto romanas. Jo požiūris, susijęs su žmogaus širdies tiesa – kas ji yra ir per kokią pažinimo veiklą leidžiasi būti pažinta – ir nulėmė jo požiūrį, koks tekstas ar tekstai gali būti pažinimo variklis ir šaltinis.[25]

Grįžtant prie Beattie, paaiškėja – netgi dar įtaigiau – šis tas panašaus. Jeigu kataleptinės tiesos neįmanoma suvokti atskirai nuo tekstų, kurie ir atskleidžia, ir suteikia mums kataleptinės patirties, tuomet neabejotinai nesiužetinio žanro tekstais yra gerokai sunkiau atskleisti požiūrį į meilę ir jos pažinimą, kurį jau esu priskyrusi Beattie[26]. Šis pažinimas yra „gana lėtas", plėtojasi ir skleidžiasi žmogaus laike. Tai nėra koks vienas dalykas, tačiau sudėtingas buvimas su kitu žmogumi ir sąmoningas pasidavimas nevaldomos išorės įtakoms. Nėra nei būtinų ir pakankamų sąlygų, nei jokio aiškumo. Atrodo, kad norint visa tai tinkamai išreikšti tekstu, reikėtų teksto, kuris atskleidžia įvykių seką (ir yra turiningas), įstengia atvaizduoti atskirų žmonių santykių painumus, kuris galėtų parodyti tiek atmetimą, tiek pasidavimą. Čia nėra jokių apibrėžimų, tad paslapčiai leidžiama išlikti paslaptimi[27]. Ar gali nors vienas nesiužetinio žanro tekstas tai atskleisti? Sunkiai įsivaizduojame, kaip patys (ar Zenonas) galėtume aprašyti ar apginti kataleptinį požiūrį į meilę, nesiremdami jokiu literatūros veikalu, vien scheminiais pavyzdžiais. Tačiau, atrodo, kad tai įsivaizduoti nėra taip sudėtinga, nes svarstoma patirtis iš esmės yra ir savarankiška, ir atskirta. Be to, ji išreiškia visą rinkinį būtinų ir pakankamų sąlygų ir mums pasako, kas yra meilė. Beattie požiūriu, nagrinėjimas scheminiais pavyzdžiais turi atrodyti tuščias ir stokojantis meilės pažinimą atskleidžiančio teksto gyvumo. Atrodo, kad turėtume reikalauti pasakojimo, nė kiek ne trumpesnio už šį, lygiai taip pat neribojamo laiko.

[25] Dar žr. išsamesnę diskusiją mano straipsnyje „Prasimanymai". Dėl bendrosios problemos žr. *Fragility*, ypač sk. 1 ir 7 bei „Interlude 1" ir „Interlude 2". Dėl išsamesnės diskusijos apie Prousto požiūrį į meną žr. Mary Rawlinson, „Art and Truth: Reading Proust", *Philosophy and Literature* 6 (1982), 1–16, o dėl diskusijos apie Prousto pasakojimo techniką žr. Gerard Genette, *Narrative Discourse*, trans. Jane E. Lewin (Oxford and Ithaca, N.Y.,1980).

[26] Su šiuo sunkumu puikiai susidorojama IV Stanley'io Cavello *The Claim of Reason* dalyje, kur Cavellas, norėdamas papasakoti, kaip pripažįstame kitus ir save bei kitų ir savęs vengiame, pasakoja istorijas, pateikia gausybę sudėtingų pavyzdžių, duodamas laiko jiems išsiskleisti, ir galiausiai baigia Shakespeareʼo *Otelo* aiškinimu. Vienas sunkumas, su kuriuo filosofai kartais gali susidurti, skaitydami šią knygą, yra tas, kad ten nėra nė vienos vietos, kurioje Cavellas pateiktų glaustą pripažinimo apibrėžimą, nurodydamas būtinas ir pakankamas šiojo sąlygas. Tačiau tai nereiškia, kad jis nėra pateikęs filosofinio aiškinimo, kurio reikalauja svarstoma tema.

[27] Dėl didelio mūsų domėjimosi siužetu bei ryšiais tarp siužeto sandaros ir žmogaus troškimo formų žr. Peter Brooks, *Reading for the Plot* (New York, 1984).

Laikydamiesi tokio požiūrio, negalime mylėti, jeigu mėginame moksliškai pažinti gyvenimą. Meilės įsikūnijimas – tekstas, nukrypstantis nuo mokslinio požiūrio.

Jeigu dabar imtume svarstyti *savo* santykį *su* literatūros kūriniu, išsyk paaiškėtų, kad pastarojo atmesti tuo labiau negalima. Mat, kaip jau minėjau, šis pasakojimas ne tik aprašo kritimą ir mokymąsi kristi. Jis mus įtraukia į pasitikėjimo ir meilės veiklą. Jį skaitydami pamirštame skepticizmą ir leidžiame, kad tekstas ir personažai, kurie kalbasi su mumis laike, prie mūsų prisiliestų. Žinoma, galime ir suklysti, tačiau, šiaip ar taip, leidžiame sau patikėti. Mūsų nuostata prieš imantis filosofinio teksto gali būti visiškai priešinga – viską įsidėmėti nerodant meilės: ieškant priežasčių, klausinėjant ir tiriant bet kokį teiginį, o bet kokį neaiškumą išsyk paverčiant aiškumu. Beattie žino, ką daro, kai meilės pažinimą susieja su tikėjimu, o ne su filosofiniu argumentavimu (Rūtą ji pristato kaip literatūros, o ne kaip filosofijos mokytoją, skaitančią rusų romanistus, o ne besigilinančią į Kanto filosofiją). Nesame pernelyg mylinčios būtybės, ypač kai filosofuojame. „Neištirto gyvenimo neverta gyventi" – veikiausiai tai ne itin pasitikinčio žmogaus žodžiai. „Ar numanai, kad tave myliu?" „Mama, žodį meilė tu vartoji nuolat, juo vadindama daugelį skirtingų dalykų. Tačiau ar galėtum man pasakyti, kokį vieną dalyką turi galvoje tardama šį žodį? Nes man atrodo, aš ne visiškai suprantu, ką visi šie dalykai turi bendro, o tu, mama, be abejonės, turi tai žinoti, nes taip dažnai kalbi apie meilę." Jam nebus atsakyta. Taip šnekėdamas, jis nebėra jos vaikas.

Su literatūros kūriniu (pasakojimu kaip šis) mes tampame paprasti, atviri, veiklūs, tačiau akyti. Tuo tarpu nagrinėdami filosofijos veikalą, tampame veiklūs, imame valdyti ir siekiame nepalikti jokio neapsaugoto šono, jokios neišnarpliotos paslapties. Tai pernelyg paprasta, schemiška ir aišku, tačiau šį tą byloja. Tai nėra vien ko nors stokojantis jausmas, nors ir neatsiejama jo dalis. Tai taip pat ir pasyvumas, pasitikėjimas, netobulumo pripažinimas.

Tačiau einant prie diskusijos pabaigos, visa tai atrodo gana abejotina. Ką aš turiu omenyje, tvirtindama, kad Ann Beattie pasakojimas suteikia visas mums reikalingas žinias, ir juodu ant balto rašydama apybraižą apie šį pasakojimą ir jo santykį su kitais pasakojimais? Ar iš tiesų Beattie pasakojimo pakanka pateikti meilės pažinimo apibūdinimą ir perteikti mums šias žinias? Galėčiau pabaigti paprasčiausia apsakymo citata, susilaikydama nuo bet kokių jo komentarų?[28] Ir iš tiesų, ar mums apskritai reikalinga apybraižos forma? Ar neužtektų vien apsakymo, galbūt drauge su Prousto romanu? Ar apskritai pažinime, kurį čia mėginu aprašyti, yra kas nors iš esmės filosofiško? Ir kurios filosofijos atžvilgiu jis ne tik nėra priešas, bet išties – draugas?

Šiuo atveju, kaip ir ne sykį, imu byloti Aristotelio žodžiais[29]. Man atrodo, kad supriešinę trejetą skirtingų meilės ir jos pažinimo sampratų, nagrinėdami jų santykius

[28] Šią mintį išsakė Richardas Wollheimas, recenzuodamas „Netobulus krištolus", *New Literary History* 15 (1983), 185–191. Dabar esu gerokai arčiau Wollheimo požiūrio negu tuomet, kai rašiau atsakymą: žr. „Įvadą" šioje knygoje.

[29] Žr. mano „Saving Aristotle's Appearances", *Language and Logos*, ed. M. Schofield ir M. Nussbaum (Cambridge, 1982), 267–293; ilgesnis variantas su nuorodomis į Wittgensteiną yra *Fragility*, sk. 8.

tiek vienos su kita, tiek su mūsų patirtimi ir mėgindami tai suvokti, jau esame padarę šiokią tokią pažangą. Tam tikra prasme ši apybraiža tikrai nepasako nieko nauja be to, kas jau yra papasakota ar glūdi mūsų patirtyje, kuri ir skatina mus domėtis šiais pasakojimais. Tačiau filosofija ar veikiau filosofinė kritika, sukėlusi priešiškumą ir išryškinusi kontrastus, nuo neapibrėžto prijautimo vienam ar kitam pasakojimui mus perkelia prie apmąstymo, kam gi mes prijaučiame. Pradedame aiškiau suprasti savo santykį su Marselio pasakojimu, kai suvokiame, kokiu būdu jis atskleidžia solipsizmą ir kaip priešingame pasakojime šis solipsizmas yra įveikiamas ne proto gudrybe, bet pačia meile. Skeptiško ir nepasitikinčio filosofijos skaitytojo elgesį priešpriešiname pasakojimų skaitytojo atvirumui. Tam tikra prasme tai yra teisinga. Tačiau turime pripažinti ir tai, kad kaip tik filosofija, o ne apsakymas mums nurodė pasakojimo ribas – išaiškėjus jo santykiui su kataleptiniu Prousto solipsizmu, sugrąžino mus prie Beattie apsakymo ir, taip sakant, leido mums juo pasitikėti. Štai ir vėl filosofija, o ne koks jausmų antplūdis mums aiškiai atskleidė mintį, kad pažinimas gali būti kas nors kita negu vien suvokimas protu – jausminis atsakymas ar netgi sudėtinga gyvenimo forma. Ir nors tiesa yra ta, kad visa tai vienu ar kitu mastu mums jau turėjo būti žinoma, vis dėlto po apmąstymo mūsų supratimas tampa gerokai tvirtesnis. Tuomet apgaulingoms teorijoms yra kur kas sunkiau sumenkinti ar nulemti nepasitikėjimą filosofija. Ji pati gali būti apgaulinga teorija. Dėl to negali būti jokių abejonių. Tačiau jau pats teiravimasis ir klausinėjimas – filosofijos dalykai, kurie, atrodo, be meilės, – tinkamai ir kantriai juos pritaikius, ne mažiau gali atskleisti švelniausią ir globėjiškiausią dėmesį „regimybėms“ – mūsų meilės potyriams ir mūsų meilės istorijoms.

Tiesa, yra dar vienas šio dalyko aspektas. Jau esame svarstę, kad meilės teorijos, ypač filosofinės, neįstengia atskleisti to, ką galime aptikti pasakojime, mat jos yra pernelyg paprastos. Joms rūpi išsiaiškinti vieną dalyką – kad sieloje yra meilė, ir tai, kad yra galima ją pažinti, užuot gvildenus, kas apskritai tai yra. Tuo tarpu pasakojimas mums gali atskleisti painumą, įvairiapusiškumą, meilės plėtros laike įvairovę, kurios nerastume aiškiai apibrėžtose teorijose, taip pat ir Prousto. Minėjome, kad dėl šio požiūrio sudėtingumo itin sunku apie jį kalbėti tikslia filosofine kalba. Gerai. Tačiau ar ne ta pati filosofija yra sakiusi: „Žiūrėk ir pamatyk“? O tai jau neleistų mums apsistoti ties itin paprasta mintimi, tarkime, Prousto? Ar ne pati filosofija mus nukreipė prie pasakojimo, atskleisdama, kodėl šis yra svarbus? Visa tai gali pasirodyti beviltiškai arogantiška ir šovinistiška, o kas nors būtinai pasakys: „Ne ne, tai padarė pati žmogaus širdis, pati meilė. Mums tikrai nereikia filosofijos profesoriaus, kad tai paaiškintų“. Viena vertus, atsakymas, atrodytų, teisingas. Tačiau manau, kad kartais žmogaus širdžiai apmąstymas gali būti sąjungininkas. Kartkartėmis mums prireikia aiškios filosofijos, idant šioji grąžintų mus prie širdies tiesų ir leistų pasitikėti įvairove, kuri išmuša iš vėžių savo neapibrėžtumu, ir nukreiptų prie „regimybių“, o ne prie to, kas yra „už jų“ ar žemiau jų.

Kada ateina toks laikas? Veikiausiai tada, kai kas nors pajunta gyvenimo mokslo poreikį. Ir kadangi, kaip skirtingu būdu tai parodė Proustas ir Beattie, šis poreikis yra stiprus ir nuolatinis, visai kaip mūsų sau pakankamumo reikmė ir atsivėrimo baimė,

ir, tiesą sakant, yra to poreikio forma, terapinė filosofija visuomet turės ką veikti: demaskuoti įvairiausius saviapgaulės sumanymus, parodyti esminį šiųjų giminingumą ir keistokas pasekmes bei nurodyti gyvenimo sritis, kurias jie slepia ar neigia. Vos prieš akimirką filosofą vaizdavome kaip skeptišką ir nepatiklų žmogų, sokratiškai neigiantį tai, kas neištirta, ir šiuo neigimu artimą kataleptinių tiesų ieškotojams. Tačiau ši tiesa gali būti taikoma tik atskiriems filosofams ir tik kai kuriais atvejais. Tiesa, turime pripažinti, kad tam tikrais atvejais toks skeptiškas nerimas gali atvesti atgal prie kasdienybės įvairovės ir išreikšti jai pagarbą. Tam tikrais atvejais visų pirma filosofas yra tas, kuris išties sako: „Žiūrėk ir matyk, stebėk įvairovę, stebėk, kad čia nėra jokio kataleptinio tikrumo". Tokiu būdu panaikinęs bet kokius supaprastinimus ir atmetęs visus savaime suprantamus dalykus toks filosofas padaro vietos meilės istorijoms, kur jos gali atsiskleisti visu stiprumu.[30]

Norėdama palikti vietos meilės istorijoms filosofija labiau negu paprastai privalo būti literatūrinė, susijusi su pasakojimais ir daugiau pagarbos rodyti paslapčiai ir ribų neturintiems dalykams. Ji privalo priartėti prie geriausio ir išties protingo nefilosofinio kūrinio. Tokią puikiai atskleistą žmogiškos filosofijos sampratą aptikau Williamo Jameso apybraižoje „Dorovės filosofas ir dorovinis gyvenimas":

> Filosofas, kaip ir mes visi ne filosofai, yra tiek, kiek yra teisingas, nesąmoningai užjaučiantis ir atviras skundo balsui. Jo funkcija, tiesą sakant, mažai kuo skiriasi nuo geriausio šių dienų valstybės veikėjo. Štai kodėl jo knygos apie etiką, kiek jos apskritai yra susijusios su doroviniu gyvenimu, privalo vis labiau priartėti prie literatūros, kuri, visų pripažinimu, yra veikiau neapibrėžta ir dviprasmiška negu dogmatinė, – turiu galvoje geriausius romanus, dramas, pamokslus, knygas apie valstybės valdymo meną ir filantropiją, socialines bei ekonomines reformas. Panašiai ir etikos veikalai gali būti platūs ir nušviečiantys. Tačiau jie niekuomet negali būti galutiniai, nebent savo abstrakčiausiomis ir neapibrėžčiausiomis ypatybėmis. Be to, jie vis labiau privalo atsisakyti pasenusios ir akivaizdžios vadinamosios „mokslinės" formos[31].

Tačiau man atrodo, kad filosofas negali būti nei iki galo teisus, nei iki galo aiškus, jeigu jis ėmėsi rašyti šiomis kitomis formomis. Jamesas kviečia susivienyti, o ne pasiduoti. Akivaizdu, kad bet kokio pobūdžio filosofija gali būti literatūros sąjungininkė; kad tokia taptų, ji privalo priimti formas ir veikimo būdus, kurie neneigia literatūros įžvalgų. Tačiau Aristotelio filosofija mums atskleidė, kodėl ji privalo išsaugoti atskirą kritikos tapatybę ir kodėl vis dar tokių skirtingų sričių sąjunga gali būti būtina abiejų teisingumui ir aiškumui atskleisti.

[30] Dėl šio įvaizdžio ir dėl to, kaip jį naudoja Wittgensteinas, žr. *Fragility*, sk. 8. Panašus filosofijos ir literatūros santykio apibūdinimas yra plėtojamas Coros Diamond apybraižoje „Having A Rough Story about What Moral Philosophy Is", *New Literary History* 15 (1983), 155–169.

[31] William James, „The Moral Philosopher and the Moral Life" iš James, *Essays on Faith and Morals*, ed. Ralph Barton Perry (New York, 1962), 184–215; citata p. 210.

Jokia šnekėjimo forma negali būti kataleptinė. Jokiam [tokios formos] stiliui ar metodams negali būti taikomas aiškus ir patikimas tiesos kriterijus. Nė vienas jų negali būti naudojamas saviapgaulės tikslui. Tačiau galbūt dėmesingame – ar netgi, galima (pernelyg naiviai?) sakyti, meiliame – filosofijos ir literatūros pokalbyje kartkartėmis galime tikėtis aptikti paslaptingą ir neapibrėžtą, kai kuriais atvejais nevaldomą laikrodžio paralelę su išlaisvinančiu kritimu ir malonės siekimu[32].

Baigiamoji pastaba

Šioje apybraižoje Prousto sumanymas apibūdinamas kur kas išsamiau ir harmoningiau negu „Sielos prasimanymuose", su kuriais, tiesa, ji anaiptol nėra nesuderinama. Tiksliau tariant, čia aprašoma, kaip jausminiais įspūdžiais perduotas pažinimas turi būti susistemintas ir atpažintas apmąstant. Akivaizdu, jog ši apybraiža yra gerokai kritiškesnė dėl Prousto jausminio pažinimo sampratos ir paskatos. Norint, kad Prousto pozicija šių svarstomų problemų atžvilgiu būtų išsami, reikėtų aptarti dar keletą dalykų: visų pirma, skaitytojo literatūros kūrinio santykį, kuris yra ir intymus, ir nepavydus, be to, galintis suteikti tai, ko negali „tikrojo gyvenimo" santykiai, – tikrąjį kito asmens dvasios pažinimą.

Prousto tekstas, kuriame konkretus pasakojimas susilieja su filosofiniu apmąstymu, gali pasirodyti kaip pasakojimo ir filosofinio interpretavimo derinys – visos mano apybraižos ir „Įvado" tikslas. Tačiau derėtų būti atsargiems, kaip darosi aišku iš straipsnių, kuriuose svarstomi kataleptiniai įspūdžiai. Mat, pasak Prousto, kančios įspūdžiai yra kataleptiniai duomenys, visiškai tinkami tolesniems jo svarstymams. Aristotelio metodas, kurį esu pristačiusi baigiamojoje dalyje (kaip metodologines pastabas apybraižoje „Suvokimo pusiausvyra" ir „Įvade"), įpareigoja jokio dalyko nelaikyti nesvarstytinu ar esančiu virš (ar žemiau) kritikos. Šis metodas siekia vidinės darnos ir yra taikomas visai sistemai; vadinasi, neretai tarp jo nagrinėjamų dalykų gali patekti ir jausmai – lygiai kaip ši apybraiža nagrinėja Marselio jausmus (žr. taip pat „Pasakojamuosius jausmus").

Čia darsyk matyti, kaip sunku literatūros kūrinių ir įprastinės filosofijos tarpusavio debatą apibūdinti taip, kad būtų pasiektas joms abiems bendras tikslo apibrėžimas. Šios trys skirtingos sampratos savižiną suvokia taip skirtingai – šnekant tiek

[32] Esu dėkinga Jeffrey'ui Cobbui, kuris, mums kartu dėstant Proustą 1984-ųjų rudenį, pateikė klausimų, nulėmusių keletą svarbiausių šio straipsnio aspektų. Kvietimas perskaityti šį straipsnį Niujorko valstybinio universiteto Stonibruke Filosofijos katedros surengtame seminare įkvėpė išties vertingų diskusijų, o už klausimus esu ypač dėkinga Mary Rawlinson, Evai Kittay ir Patriciai Athay. Kiti, padėję man rašyti komentarus, buvo Sissela Bok, Arthuras Danto, Cynthia Freeland, Davidas Halperinas, Brianas McLaughlinas, Henry'is Richardsonas, Amelie Rorty ir Gregory'is Vlastosas. Žinau, kad ne visuomet pakankamai atsiliepiau į visas jų išsakytas mintis.

apie įgytą pažinimo *turinį*, tiek apie supratimą, kas *yra* pažinimas, – kad sunku pasakyti, apie ką tas ginčas, nevartojant vienam ar kitam požiūriui būdingų sąvokų. Be to, man atrodo, kad suvokiame, jog čia ir slypi *tikrasis* debatas, suvokiame, jog savižina, nors ir miglotai apibrėžta, vis dėlto yra tikrai turiningas, tikrai svarbus ir tinkamas tolesnio tyrimo tikslas. Tuo atžvilgiu ji yra panaši į graikų sampratą *eudaimonia* („žmogaus klestėjimas", „laimingas žmogaus gyvenimas"). Dėl atskirų šios sampratos smulkmenų nors ir buvo kilę nemažai nesutarimų, tačiau ištisus šimtmečius ji buvo vienas pagrindinių etinių ginčų objektų.

Dėl puikių pastarųjų metų šių problemų traktuočių, taip pat dėl diskusijos giminingais filosofinio metodo ir stiliaus klausimais žr. Bas van Fraassen, „The Peculiar Effects of Love and Desire" iš *Perspectives on Self-Deception*, ed. B. McLaughlin and A. Rorty (Berkeley, 1988).

12

Pasakojamieji jausmai: Becketto meilės genealogija

I

Du balsai, kuriuos sukausto gyvenimas, nesiliauna pasakoję apie jausmus. Vienas balsas yra bevardis. Jis pasakoja:

> Jie myli vienas kitą, susituokia, kad geriau, patogiau būtų mylėti, jis išvyksta į karą, žūva kare, ji verkia, užlieta jausmų, nes jį mylėjo, nes jį prarado, op, vėl išteka, kad vėl mylėtų, dar patogiau, jie myli vienas kitą, myli tiek kartų, kiek reikia, kiek reikia, kad jaustumeis laimingas, anas pargrįžta, anas kitas pargrįžta, jis nežuvo kare, ji eina į stotį jo pasitikti, o jis, jausmų užlietas, numiršta traukinyje, vien nuo minties, kad vėl ją susitiks, ji verkia, verkia vėl, vėl užlieta jausmų, kad vėl jį prarado, op, grįžta namo, jis nebegyvas, tas kitas jau nebegyvas, anyta jį atriša, jis pasikorė, užlietas jausmų, ir nuo minties, kad ją prarado, ji verkia, verkia dar smarkiau, užlieta jausmų, nes jį mylėjo, nes jį prarado, štai jums istorija, ji atsirado tam, kad sužinočiau, kas yra jausmas, šitai vadinama jausmu, tai štai ką gali jausmas, kai aplinkybės jam palankios, tai štai ką gali meilė, vadinas, šitai ir yra jausmas*[1].

Kitas balsas vadina save Malonu. Jis pasakoja istoriją apie Makmaną, kuris pats sau pasakoja istorijas, prigludęs skruostu prie žemės, permirkęs nuo „sunkaus, šalto ir statmeno lietaus“:

> Mintis apie bausmę šovė jam į galvą, tiesą sakant, susigyvenusią su tokia neįtikima fantazija ir, galimas daiktas, ji buvo sukelta šitokios kūno pozos ir lyg kančios sugniaužtų pirštų. Ir tiksliai nežinodamas, kuo nusidėjo, jis puikiai

* Samuel Beckett, *Neįvardijamasis*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2007, p. 159–160. – *Vert. past.*

[1] Samuel Beckett, *Molloy*, *Malone Dies*, *The Unnamable* (New York, 1955), 406. Visos trilogijos citatos paimtos iš šito leidimo, kuriame antrąjį ir trečiąjį romanus vertė autorius, o pirmąjį autorius, bendradarbiaudamas su Patricku Bowlesu. Puslapiai nurodomi skliausteliuose tekste. [Samuel Beckett, *Neįvardijamasis*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2007; Samuel Beckett, *Malonas miršta*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2005; Samuel Beckett, *Molojus*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004. – *Vert. past.*]

> jautė, kad gyventi – per menka bausmė už tai ar kad toji bausmė jau pati savaime būdama kaltė, šaukėsi kitų bausmių, ir taip toliau, tarsi gyviesiems galėtų būti skirta dar kas nors kita, išskyrus gyvenimą. Ir jis, be abejonės, būtų savęs paklausęs, ar iš tikrųjų reikia jaustis kaltam, kad būtum nubaustas, jeigu ne tas niekad jo neapleidžiantis kaskart slogesnis prisiminimas, jog jis sutiko gyventi savo motinoje, o paskui ją paliko. Bet ir čia jis neįžvelgė tikros savo kaltės, veikiau jau regėjo dar vieną bausmę, kurią sužlugdė ir kuri, anaiptol nenuplovusi jo kaltės, tik dar giliau jon įgramzdino. Ir iš teisybės pamažėle kaltės ir bausmės sąvokos jo galvoje sumišo, kaip dažnai atsitinka su priežasties ir padarinio sąvokomis dar tebemąstančių žmonių galvose. Ir jis dažnai virpėdamas kentėjo ir sau kartodavo: Man šitai atsirūgs. Bet nežinodamas, ko griebtis, kad jaustų ir galvotų deramai, ėmė be jokios priežasties šypsotis (...) šypsotis ir dėkoti tam plakančiam jį lietui ir pažadui, kurį jis jame įžvelgė, – pasirodysiant kiek vėliau žvaigždes, kurios nušvies jam kelią ir padės susivokti, kur jis esąs, jeigu tik jis panorės* (239–240).

(Ši istorija taip pat yra ir meilės istorija, tik jau nemanykite, kad ne.)

Čia ir kitur *Molojaus* trilogijoje Becketto balsai dėl tokių jausmų kaip meilė, baimė, kaltė, pasišlykštėjimas, viltis ir sudėtingos jų sankirtos laikosi tos pačios nuostatos, kuri formuojasi antrajam balsui mąstant apie motinos kūną. Tiesą sakant, mūsų jausmai nekyla natūraliai ir be kančios; jie apskritai nėra nei asmeniški, nei natūralūs, o tik išradimai, visuomeniniai konstruktai. Mes išmokstame jausti ir išmokstame visą savo jausmų repertuarą. Jausmų išmokstame taip pat, kaip ir įsitikinimų – iš visuomenės, kurioje gyvename. Tiesa, jausmai, kitaip nei daugelis mūsų įsitikinimų, nėra išmokstami tiesiogiai iš teiginių apie pasaulį – tiek abstrakčių, tiek konkrečių. Visų pirma jų išmokstama iš pasakojimų. Pasakojimai išreiškia jų sandarą ir moko mus dinamikos. Tai kitų sukurti pasakojimai, kurių vėliau mokoma ir išmokstama. Tačiau kai tik įgyjame elgesio, kurio jie moko, elementų, tie pasakojimai ima formuoti gyvenimo pojūtį ir požiūrį į jį. Pirmoje ištraukoje meilės prasmė pasirodo paradigminėse ilgesio, baimės, netekties, konflikto ir nevilties istorijose. Antrojoje pateikiamas sudėtingas scenarijus, atskleidžiantis Makmano pastangas atkurti kultūrines kaltės, baimės ir ilgesio paradigmas ir kartu pasakojančiam balsui pasitarnaujantis kaip paradigminis jo paties pasakojimas apie sudėtingus visų šių dalykų tarpusavio santykius. Visuomenė Makmanui jau yra pateikusi pasakojimą apie jo paties kaltę ir pastangų išpirkti šią kaltę kaltumą. Ji pateikė jam ir „teisingumo" standartus, jei tik jis ilgisi išganymo. Toks visų pripažintas sudėtingas pasakojimas formuoja ir įtvirtina Makmano jausmų patyrimą, o jo paties pasakojimas savo ruožtu formuoja ir pristato pasakojančio balso jausmų pasaulį. Iš tiesų, rodos, būtų teisinga teigti, kad drauge su bevardžiu balsu ne tik atskiras pasakojimas pateikia ir atskleidžia jausmą, tačiau ir pats jausmas yra tam tikros istorijos pripažinimas ir sutikimas pagal ją gyventi. Trumpai tariant, pasakojimai susideda iš jausmų bei gyvenimo formų ir jų moko.

* Samuel Beckett, *Malonas miršta*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2005, p. 86–87. – *Vert. past.*

Balsai atskleidžia atskirtį ir neviltį. Nemalonią savo padėtį sieja su siaubinga, bjauria ir prasikaltusia meile, apie kurią vienintelę iš pasakojimų jie težino. Tad ragindami pažvelgti į jausmo ištakas, drauge ragina mus kritiškai pasvarstyti apie visas šias sąlygiškas struktūras ir pasakojimus, kuriais jos perteikiamos. Iš tikrųjų, patys deda vis daugiau pastangų padaryti galą visam istorijų pasakojimui ir toms gyvenimo formoms, kurias jis palaiko. Jie ragina mus savo pačių jausmuose išvysti neišnarpliojamas struktūras, raštą, kuris gali būti neparašytas, ar pasakojimą, kuris gali turėti pabaigą – ne pabaigiant jį įprastine laiminga ar nelaiminga pabaiga, tačiau pabaigiant patį istorijų pasakojimą. Jeigu pasakojimų yra išmokstama, tuomet jų galima ir neišmokti. Jeigu jausmai yra sukonstruoti, vadinasi, juos galima ir iškonstruoti. Veikiausiai toji tyla, kuria ir baigiasi šis iškonstravimo sumanymas, yra kiaurymė ar proskyna, kurioje žmonės ir gyvūnai gali atpažinti vienas kitą nieko nepasakodami ir nejausdami kaltės. Galbūt tokios tylos ilgesys ir yra tas jausmas, kurį sukelia pasakojimai. Galbūt šis iš esmės neigiamas sumanymas yra pasakojimas su laiminga pabaiga, įstrigęs visuose jam priešiškuose dalykuose.

Šios trikdančios mintys gyvuoja tarp kitų įkyrių Becketto trilogijos ir visos jo kūrybos minčių. Tai mintys, su kuriomis privalo susidurti kiekvienas, mąstantis apie pasakojimo ir žmogaus savipratos santykį, kiekvienas, kuris pasakojimą naudoja suprasti žmogaus gyvenimui bei jo perspektyvoms. Tačiau jos yra griaunančios, itin pavojingos, nors neišvengiamos kiekvienam, tvirtinančiam, esą literatūriniai pasakojimai, siekiant geriau suprasti save, atlieka pagrindinį ir, būtų galima sakyti, teigiamą vaidmenį, kurio neatlieka tekstai, stokojantys pasakojimo. Tokiu sumanymu Becketto balsai, rodos, bus itin suabejoję. Norint jį įgyvendinti reikia papildomų abstrakčių filosofinių savipratos pastangų ir konkrečių literatūros kūrinių, o jo šalininkai įtikinėja, esą jame esama svarbių dalykų, kad dėdami pastangas galėtume įsivaizduoti ir įvertinti savo pačių galimybes ir tuo pačiu atsiklausti, kokį gyvenimą turėtume pasirinkti.

Kadangi šis sumanymas, kurį manau esant ir vertingą, ir perspektyvų, skirtas ne tik profesionaliems filosofams, tačiau ir žmonėms, gyvenime ieškantiems atsakymų į gyvenimiškus klausimus, ir kadangi Becketto balsai jau kurį laiką man buvo girdimi dar šio veikalo priešistorėje, net Henry'ui Jamesui aukštinant dorovinį romanų rašytojo vaidmenį, o Proustui pabrėžiant epistemologinę pasakojimo vertę, norėčiau leisti jiems čia šnekėti ir stebėti, kuria šio veikalo dalimi jie iš tiesų suabejotų ir kaip jų pačių įžvalgos apie žmogaus troškimų bei jausmų pasakojimus privers mus jį peržiūrėti – ar galbūt net ir užbaigti. Trumpai tariant (kalbant jų žodžiais), šį veikalą norėčiau teisti taip, kaip teisia Molojus: „Būtent ramiai sau pūdamas aš ir prisimenu tą ilgai trukusį neaiškų jausmą, kuris ir buvo mano gyvenimas, ir jį teisiu, kaip yra pasakyta, kad Dievas mus nuteis, ir aš darau tai ne mažiau įžūliai“* (25). (Veikiausiai toks teisimo aktas yra jau pačiuose pasakojimuose, todėl, nors ir abejodamas pasakojimais, yra pasmerktas juos pripažinti.)

Vertinimas turi prasidėti nuo sumanymo aprašymo – panašiai kaip Morano paieškos prasideda nuo pasakojimo „laimikio“ (p. 110). Toliau turėtume smulkiau

* Samuel Beckett *Molojus*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004, p. 29. – *Vert. past.*

aprašyti patį požiūrį į jausmus, kurį mums atskleidė Becketto balsai. Pastebėsime, kad šis požiūris nėra būdingas tik balsams, tačiau turi ilgą filosofinę ir literatūrinę istoriją, o pastaruoju metu filosofijoje ir socialinėje antropologijoje iš naujo iškyla kaip vyraujantis požiūris į jausmus. Vadinasi, mes negalime išsisukti nuo jo iššūkio, mėgindami save įtikinti, esą Beckettas ir jo balsai ypatingai žiūri į gyvenimą – nors manau, kad kaip tik dėl to Beckettas neretai ir yra skaitomas bei atmetamas. Galiausiai ir vėl turėsime atsigręžti į *Molojaus* trilogiją, iš arčiau pažvelgę į atskiras Becketto pasakojamojo jausmo istorijas. Tiesa, apžvelgsime ne visą trilogiją, nes tai būtų pernelyg didžiulė užduotis, bet pirmąją jos dalį *Moloją*, o ypač romano pasakojimus apie meilę, kaltę, jų giminaičius viltį ir baimę bei visų jų ištakas visuomenės priimtame religijos požiūryje į gyvenimą. Moranas rašo pasakojimą, kurio tikslas – didėjantis skaitytojo nusivylimas jausmais ir jausmams atstovaujančių ir juos sukeliančių pasakojimo struktūrų išardymas. Vėliau aptarsime šį sumanymą baigt [pasakoti istorijas], nagrinėdami jo santykį su jo paties savikritika. O genealoginę pasakojimų kritiką galėsime palyginti su keliais filosofiniais darbais (Lukrecijaus ir Nietzsche's) bei nuspręsti, kokia jos svarba mums patiems.

II

Čia šnekėsiu apie „sumanymą" ir turėsiu galvoje aiškiai suformuluotą ir teoriškai pagrįstą uždavinį, laviruojantį ant filosofijos ir literatūros ribos (arba suvis tokią ribą atsisakantį pripažinti)[2]. Nepaisant to, nėmaž nenorėčiau tvirtinti, kad čia suabejota savita daugiau ar mažiau filosofinio rašymo forma. Mat sumanymas apibūdinamas kaip aiškus skaitymo ir mąstymo apie skaitymą tęsinys. Sumanymu stengiamasi apibūdinti paskirtį (ne vienintelę, tačiau svarbią), kurią žmonių gyvenime tradiciškai atlieka grožinė literatūra ir kurią derėtų paminėti atskleidžiant tikrai nemenką pasakojamajai literatūrai priskiriamą reikšmę[3]. Šios žmogaus veiklos sumanyta imtis panašiai, kaip kas nors naudotųsi aprašomąja gimtosios kalbos gramatika.

[2] Mano pačios darbus iš šios srities galima rasti kitose šios knygos apybraižose, ypač žr. „Netobuli kristalai", „Subtiliai žinoti", „Suvokimo pusiausvyra", „Meilės pažinimas", „Meilė ir individas" ir „Stirforto ranka". Taip pat žr. mano *The Fragility of Goodness* (Cambridge, 1986). Kiti šios srities darbai, kuriems, mano manymu, esu labai skolinga: Hilary Putnam, ypač *Meaning and the Moral Sciences* (London, 1979), 83–96 ir „Taking Rules Seriously: A Response to Martha Nussbaum", *New Literary History* 15 (1983) 193–200; Stanley Cavell, ypač *The Claim of Reason* (1979); Cora Diamond, ypač „Missing the Adventure" iš *Journal of Philosophy* 82 (1985) 529 ir t.; ir Arthur Danto, ypač „Philosophy As/And/Of Literature", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 58 (1984) 5020.

[3] Dėl kitų pastabų šiuo klausimu žr. „Suvokimo pusiausvyra" ir Danto (žr. 2 išn.). Kiek žinau, lingvistinę analogiją pirmasis pritaikė Platono personažas Protagoras to paties pavadinimo dialoge.

Tiesa, net būdamas aiškiai apibūdintas, sumanymas anaiptol nėra naujas. Savo svarbiausiais bruožais jis akivaizdžiai yra toks pat senas, kaip graikų tragikų bei jų priešininko Platono ginčas[4]. Tai sumanymas nagrinėti dialogą tarp filosofijos ir literatūros, svarstant žmogiškąjį klausimą „kaip gyventina?". Šiam sumanymui gaires nužymi Henry'io Jameso teiginys, kad rašytojo menas atlieka praktinę užduotį, padeda atsakyti į tą klausimą ir išreikšti „skleidžiamąją dorovę" bei veiklų „gyvenimo suvokimą", taip pat Prousto teiginys, kad tik pasakojamuosiuose tekstuose gali būti tinkamai išreikštos ir peržiūrėtos tam tikros tiesos apie žmogaus gyvenimą[5]. Šio sumanymo pagrindas yra teiginys, literatūrinė forma ir žmogiškasis turinys yra neatsiejami dalykai: kad pačios formos išreiškia turinį, o nepakeistas turinys negali būti vertinamas atskirai nuo formos, kuria jis išreiškiamas. Pagal sumanymą prie šio teiginio pridedamas dar vienas: šios literatūrinės formos iš skaitytojo reikalauja savitos praktinės veiklos, kuri jokiu kitu būdu negali būti paskatinta. Vadinasi, anot Prousto, tam tikras savityros būdas reikalauja tam tikro teksto, būtent pasakojamojo teksto, kad šis galėtų jį paskatinti. Arba, kaip pasakytų Henry'is Jamesas, mums reikia tam tikro pasakojimo su tam tikrais veikėjais, kad mūsų gyvenimo prasmė ir vertė iškiltų kaip tinkamiausia praktiniam apmąstymui.

Nuo panašių teiginių sumanyta toliau judėti prie kelių konkretesnių literatūrinės formos ir praktinio turinio santykio tyrimų. Vienas svarbiausių tikslų – viena vertus, sukritikuoti kai kuriuos dabartinės dorovės filosofijos darbus dėl pretenzijos vertinti visas pagrindines žmogaus asmeninio ir visuomeninio gyvenimo sampratas, nors, kita vertus, jie patys apsiriboja rašymo formomis, kurios tiek savo abstrakčiu, tiek jausminiu pobūdžiu kur kas labiau tinka vienoms, o ne kitoms praktinėms sampratoms tirti ir atitinkamai žadina gana neįvairius skaitytojo atsakus ir veiksmus. Šis sumanymas taip pat nepateikia argumentų, kurie patvirtintų numanomą prielaidą, kodėl šie atsakai vieninteliai tinkami praktinio vertinimo užduočiai[6]. Kritinėje sumanymo dalyje ypač (kas nors galėtų pasakyti įkyriai) domimasi tam tikra praktine samprata, kuri, remdamasi Aristotelio praktinio „suvokimo" norma, pabrėžia subtiliai suderinto žmogaus jautrumo sudėtingiems atskiriems atvejams svarbą ir norą matyti juos *kaip* atskirus ir nevertinamus pagal bendras taisykles. Tokia samprata verčia nerti į gyvenimo „nuotykį" ir praktiškai rinktis, remiantis suvokimu ir improvizavimu. Be to, ji tvirtina, kad teisingas praktinės padėties supratimas reikalauja tiek jausmų, tiek intelekto veiklos, o etiniame gyvenime jausmai kaip pažinimo formos suteikia vertingos informacijos[7]. Sumanyme įrodinėjama, kad dėl kelių priežasčių tokia praktinė samprata geriausiai atsispindi – ir todėl gali būti tinkamiausia nagrinėti –

[4] Žr. *Fragility* ir „Suvokimo pusiausvyra".

[5] Dėl tolesnio svarstymo apie Jameso romanų tikslo sampratą žr. „Subtiliai žinoti". Dėl svarstymo apie Prousto literatūros kūrinio tikslą žr. „Prasimanymus" ir „Meilės pažinimą".

[6] Dabartinės dorovės filosofijos kritika plėtojama *Fragility*, sk. I ir „Suvokimo pusiausvyroje" bei „Įžvalgume".

[7] Žr. *Fragility*, sk.10 ir „Įvadą".

sudėtingos pasakojamosios sandaros tekstuose; kad šie pasakojimai labiausiai tinka sužadinti skaitytojo su šia samprata susijusią etinę veiklą ir ypač jausmus, kuriems ši samprata priskiria tiek suvokimo, tiek vidinę etinę vertę. Argumentuojama, kad jeigu dorovės filosofai (ir apskritai žmonės, siekiantys būti „išmintingi" praktiniuose dalykuose) trokšta deramai ir tinkamai įvertinti šią ir su ja susijusias žmogaus gyvenimo sampratas, tyrinėdami jie privalo remtis tinkamos formos tekstais. Jeigu filosofija – tai išminties ieškojimas, siekiant daugiau sužinoti apie save, ji privalo atsigręžti į literatūrą.

Tikrai nenorima teigti, esą tai vienintelis pasakojimo tyrimas literatūriniu atžvilgiu arba veikiau vienintelis literatūrinis pasakojimo tyrimas žmogaus atžvilgiu. Tačiau ypač skatinama mintis, kad literatūrinės studijos pernelyg dažnai nepajėgia nustatyti sąsajų tarp pasakojimo ir žmogaus jausmų bei pasirinkimų[8]. Atkakliai tvirtinant, kad pasakojimai įkūnija žmogaus gyvenimo ir troškimo formas, o tam tikri žmogaus supratimo tipai gali būti tik pasakojamieji, pradedama literatūrinė diskusija ryšiams tarp pasakojamųjų ir gyvenimo formų, o taip pat tarp pasakojimo plėtotės ir pasakojimo skaitytojo trokštamosios veiklos ištirti. Šitaip šis sumanymas gali sietis su įvairiomis kitomis dabartinių pasakojimo studijų poformalistinėmis srovėmis, kurios dar sykį mus ragina pasakojimą laikyti žmogaus [sukurta] struktūra[9]. Tai tikrai nereiškia, kad grįžtama prie supaprastintos moralizuojamos literatūros kritikos, kuri, išgrynindama naudingą praktinį turinį, nepaiso literatūros formų subtilybių[10]. Mat čia pateikiamas turinio tyrimas leidžia primygtinai teigti, jog turinys nuo formos yra neatskiriamas. Ir, tiesą sakant, tvirtinama, kad literatūros tyrimas, atkreipiantis dėmesį tik į formą ir neklausiantis, kokį žmogiškąjį turinį (potroškius, sumanymus, pasirinkimus) išreiškiančios pačios formos, nors ir labai įdomus, vis dėlto turi rimtų trūkumų.

III

Sumanyme kalbama apie jausmus ir jausminę veiklą. Romanas vertinamas už tai, kad jausminius atsakus vaizduoja kaip vertingus informacijos apie praktinius dalykus šaltinius ir kaip savaime labai vertingus, net jeigu ir nesuteiktų šios informacijos. Be to, pabrėžtas ir pasakojimo gebėjimas sužadinti jausminę skaitytojo veiklą; ir apie tą veiklą šnekėta tiek kaip apie vertingą savaime, tiek dėl atliekamo epistemologinio vaidmens. Tokiu būdu siekiama pagrįsti[11] pagrindinių žmogaus

[8] Panašus yra ir Danto argumentas.

[9] Pavyzdžiui, Peter Brooks, *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative* (New York, 1984); Martin Price, *Forms of Life: Character and the Moral Imagination in the Novel* (New Haven, Conn., 1983). „Suvokimo pusiausvyroje" svarsčiau Lionelio Trillingo ir F. R. Leaviso veikalus.

[10] Ypač žr. „Suvokimo pusiausvyra" šioje knygoje.

[11] Žr. pač *Fragility*, sk. 10 ir „Interlude 2" ir „Įvadą". Ši samprata smulkiau plėtojama mano *The Therapy of Desire*, Martin Classic Lectures, ruošiama spaudai; atitinkamos dalys

jausmų sampratą, kad jausmai nėra tik akli emocijų proveržiai arba pojūčiai, kylantys iš gyvulinės mūsų prigimties ir atpažįstami (bei tarpusavyje atskiriami) tik iš juntamos kokybės. Patys jausmai turi suvokiamąjį turinį; jie taip artimai siejasi su įsitikinimais ar sprendimais apie pasaulį, kad pašalinus svarbų įsitikinimą bus pašalinta ne tik jausmo priežastis, bet ir pats jausmas. Įsitikinimas yra būtinas jausmo pagrindas ir „pamatas". Būtų galima netgi sakyti, kad jis yra sudedamoji jausmo dalis. Pavyzdžiui, pyktis, kaip jį aprašė Aristotelis – pirmasis svarbus tokio požiūrio šalininkas, yra skausmingo jausmo ir įsitikinimo, kad buvau neteisus, junginys. Vadinasi (ir atrodo, teisinga), suvokusi, kad mano įsitikinimas buvo neteisingas ir kad neteisingo įvykio iš tikrųjų nebūta, – to įsitikinimo atsisakydama, liausiuosi pykusi. O jeigu koks skausmingo jausmo likutis vis dar lūkuriuotų, jis tikrai nebebūtų laikomas pykčiu, tačiau veikiau neracionalaus susierzinimo ar susijaudinimo likučiu[12].

Šioje bendroje suvokiamojoje jausmų schemoje pateikiama ir keletas priešingų jausmų ir įsitikinimo santykių apibūdinimų. Pagal kelias versijas įsitikinimas yra neišvengiama jausmo priežastis, tačiau tikrai ne paties jausmo dalis. Kai kas, pavyzdžiui, Aristotelis, įsitikinimą laiko vienu jausmo sandu, kurio, tiesa, jausmui tikrai neužtenka. (Negaliu būti įsitikinusi, kad klydau, ir kartu nepykti.) Kai kas mano, kad įsitikinimo (ar kaip išorinės priežasties, ar kaip sando) jausmui tikrai pakanka: jeigu aš nepykstu, vadinasi, iš tiesų rimtai nepripažįstu ar netikiu, kad klydau. Keletas filosofų, ypač didysis stoikas Chrisipas, kuris, mano požiūriu, visoje filosofijos tradicijoje yra geriausiai apmąstęs jausmą, tvirtina, jog pats jausmas yra tapatus įsitikinimo pripažinimui ar palaikymui. Aš ir pati pritariu šiam stipriajam suvokiamajam požiūriui[13]. Tačiau kadangi iš pirmo žvilgsnio tai gana keistas požiūris, jis reikalauja smulkaus įrodymo – ypač reikia atidžiai išlukštenti Chrisipo pažinimo ir palaikymo, ar bent jau „pritarimo" įsitikinimui, sąvokas, kad šis požiūris iš tiesų taptų įtikinamas. Tačiau dabar tikrai nesiimsiu jo čia ginti.

Vis dėlto tarp visų suvokimo sampratų pastebime bendrą mintį apie jausmų kritiką ir vertinimą. Jeigu jausmai yra ne prigimtiniai protrūkiai, o tam tikri įsitikinimu grindžiami konstruktai, vadinasi, keičiantis įsitikinimui, kartu keičiasi ir jie. Be to, jie gali būti vertinami taip pat, kaip vertinami įsitikinimai – kaip racionalūs arba iracionalūs (priklausomai nuo jų atsiradimo būdo), kaip naudingi arba žalingi, netgi teisingi arba klaidingi. Jeigu neapgalvotai ir nekritiškai patikiu melagingu pasakojimu, kad su manimi pasielgta neteisingai, mano pyktis gali būti vertinamas kaip iracionalus ir klaidingas. Visa tai gali pakeisti argumentai, pašalindami neteisingai ir iracionaliai suformuotą įsitikinimą[14].

skelbtos: „The Stoics on the Extirpation of the Passions". *Apeiron* 1987, ir „Beyond Obsession and Disgust: Lucretius on the Therapy of Love". *Apeiron* 1989.

[12] Dėl diskusijų šiomis temomis *žr. Fragility*, „Interlude 2" ir *The Therapy of Desire.*

[13] „The Stoics on the Extirpation of the Passions".

[14] Tai pagrindinė *The Therapy of Desire* tema, plėtojama, atsižvelgiant į epikūrininkų, skeptikų ir stoikų terapijas.

Panašią idėją galima taikyti keliuose skirtinguose bendrumo lygmenyse: mat galėčiau laikytis labai bendro įsitikinimo, kad esama kelių skriaudų, nuo kurių galėčiau nukentėti per kitus, o joms ištikus, atsirastų ir pykčio pagrindas, nors vertinant atskirus atvejus, paaiškėtų, kad dėl savo įsitikinimo skriaudomis aš tiesiog klydau: tiesą sakant, X šitokiu būdu manęs visai nenuskriaudė. Pereinant prie dar bendresnės kritikos, galiu daryti išvadą, jog gausybė atvejų, kuriuos anksčiau maniau esant didžiulėmis skriaudomis, o tuo pačiu ir galimomis pykčio priežastimis, iš tiesų nėra tokie svarbūs. Pavyzdžiui, pasikeitus nuomonei, kaip svarbu geras vardas, nebepatirsiu pykčio tais atvejais, kai jis menkinamas. Galiausiai dar aukštesniame bendrumo lygmenyje galėčiau netgi nuspręsti, kad visas įsitikinimas, atvėręs galimybę tam jausmui, yra paprasčiausiai klaidingas ir / arba iracionalus: pavyzdžiui, galėčiau nutarti, kad apskritai man negalima padaryti tokios žalos, kuri būtų pakankama, kad imčiau pykti. O suvokimo požiūriu, jeigu išties esu tuo įsitikinusi, vadinasi, daugiau nebepyksiu.

Šis vaizdas parodo ne tik glaudų santykį tarp jausmų ir įsitikinimo, bet ir ypatingą santykį tarp jausmų ir tam tikro *pobūdžio* įsitikinimų, tai yra įsitikinimų, kurie dalykai yra vertingi ir svarbūs[15]. Pyktis reikalauja manyti, kad kitas man yra padaręs toli gražu ne menką, o didžiulę žalą. Baimė reikalauja manyti, kad veikiausiai patirsiu didžiulę skriaudą, nes vyksta dalykai, kurių negaliu valdyti. Meilė reikalauja labai gerai vertinti savo mylimąjį, liūdesys – manyti, kad tai, ką esi praradęs, taip pat turi didžiulę vertę. Galima pastebėti, kad visi minėti jausmai reikalauja įsitikinimo ne vien vertybėmis, bet ir tam tikrais dalykais: įsitikinimo, kad mums nepasiekiami dalykai, kurių negalime visiškai valdyti, yra vertingi ir iš tiesų svarbūs. Jeigu įsivaizduotume žmogų, kuriam visiškai nė motais, kas dedasi aplink jį, ir kuris nekreipia jokio dėmesio į tai, kas jam nėra pavaldu, galėtume suvokti, kad bet kokie tokį žmogų ištikę dalykai negalėtų priversti jo liūdėti, pykti, išsigąsti ar nudžiugti. Štai čia ir susiduriame su bendriausiu jausmų kritikos lygmeniu. Galime padaryti išvadą, kad jeigu kas nors iš tiesų laikosi stoikų įsitikinimo, kad bet koks išorėje vykstantis nevaldomas dalykas neturi jokios vertės, toks žmogus (ko stoikai ir siekė) apskritai negali gyventi jokio jausminio gyvenimo. Tikrai nederėtų mėginti to mokyti žmogaus, jeigu būtume tikri, kad jausminiai jo įsitikinimai yra teisingi arba naudingi. Tačiau jeigu drauge su stoikais esame įsitikinę, kad jie ne tik klaidingi, bet kartais netgi pražūtingi, o jausmų gyvenimas tam tikru būdu yra gyvenimas, kuriame ir mus pačius kankina agonija, ir dargi kenkiame kitiems, tokiu atveju turime itin gerą priežastį ryžtis tokį įsitikinimą panaikinti. Tiesa, toks panaikinimas skirtingose visuomenėse bus įgyvendinamas skirtingai, nes kiekviena visuomenė jausminius įsitikinimus formuoja visiškai skirtingai, tad atitinkamai ir jų pašalinimas turėtų būti kiekvienai savitas, kad tikrai įstengtume pasipriešinti mintims, kurios mus valdo. Man atrodo, kad Becketto balsai kaip tik ir yra sumanę įgyvendinti vieną šio radikalaus panaikinimo formą.

[15] Žr. *Fragility*, „Interlude 2“ ir „The Stoics on the Extirpation of the Passions“. Kiek man žinoma, šis suvokiamosios jausmų sampratos aspektas nėra pabrėžiamas nė vienoje šiuolaikinėje jo gynyboje.

Jausmai tikrai negali būti kritikuojami taip, kaip, pavyzdžiui, moksliniai ar matematiniai įsitikinimai – pateikiant žmogui loginį argumentą ar naujų suvokimo duomenų. Mat vertinamųjų įsitikinimų, kurie kaip tik ir yra mūsų jausminio gyvenimo pagrindas, irgi neišmokstama logiškai argumentuojant. Jų išmokstama susiduriant – paprastai labai anksti ir labai įprastai – su sudėtingomis visuomeninio gyvenimo formomis, kuriose šie įsitikinimai ir su jais susiję jausmai tarytum apgyvendinami ir per kurias jų besimokantiems individams įdiegiami. Vaikas jo visuomenei būdingos meilės ar pykčio sampratos tikrai neišmoksta etikos pamokose. Jis įsisavina jas gerokai anksčiau už bet kokias pamokas – per sudėtingus santykius su tėvais ir visuomene. Šie santykiai ir pateikia jausmų paradigmas bei moko suvokimo kategorijų, kurios pagrindžia jausmų patyrimą. Kadangi visi esame istorijų pasakotojai, o savo visuomenės vertybes ir struktūras vaikas geriausiai ir tvirčiausiai įsisavina būtent iš istorijų, kurias jis ne tik girdi, bet ir pats mokosi pasakoti, vadinasi, istorijos yra pagrindinis visų kultūrų jausminio gyvenimo šaltinis. Vaikui – panašiai kaip Becketto balsams – baimė ir meilė tėra pasakojimų konstruktas, kryžkelė, truputį paini tų pasakojimų amalgama. Pirmiau pasakojimai jausmų patyrimą konstruoja, tada žadina (ir stiprina). Taigi jausmų kritika daugiausia privalo būti pasakojimų nerašymas.

Apytiksliai toks yra bendras pagrindinių jausmų suvokimo teorijų pagrindas – nuo senovės graikų mąstytojų iki šių dienų psichologijos filosofijos bei suvokimo psichologijos, daugiau suvokimui skirtų psichoanalitinės minties darbų ir įvairių jausmų „visuomeninio konstravimo" teorijų, vyraujančių socialinėje antropologijoje ir radikaliojoje socialinėje istorijoje[16]. (Kalbėdama apie socialinę istoriją, omenyje turiu Foucault ir gerokai objektyvesnius troškimo kritikus, dažnai rašančius iš kairiojo sparno perspektyvos ir pabrėžiančius socialiai išmokto jausmų skirstymo kritikos ir keitimo galimybę.[17]) Šiais klausimais požiūriai yra patys įvairiausi: jausmų kilmė ankstyvoje kūdikystėje ir šeimoje kaip priešprieša vėlesnėms visuomenės įtakoms; bendra suvokimo struktūra skirtingose visuomenėse arba, kita vertus, santykinė jausmų priklausomybė nuo atskirų visuomeninių santykių; ir galiausiai tai, ar, jų įsitikinimu, esama kokios nors galimybės keisti struktūras, kurias mums pateikusi mūsų praeitis. (Mat suvokimo samprata verčia keisti loginę galimybę, tačiau tikroji

[16] Dėl visų šių skirtingų požiūrių su išsamia bibliografija žr. A. Rorty, ed., Explaining Emotions (Berkeley, 1980). Dėl puikaus pastarojo meto straipsnių rinkinio, skirto antropologiniams požiūriams į visuomeninius darinius, žr. R. Harré, ed. *The Social Construction of Emotion* (Oxford, 1986), ypač Harré, Armon-Joneso ir Averillo straipsniai; taip pat žr. Catherine Lutz, *Unnatural Emotions* (Chicago, 1988). Mano psichoanalitinę sampratą ypač veikė Melanie Klein veikalas *Love, Guilt and Reparation and Other Work*, 1921–1945 (London, 1985).

[17] M. Foucault, *Histoire de la sexualite*, vol. 2 ir 3 (Paris, 1984). Už ypač aiškų pastarosios požiūrių grupės pristatymą esu dėkinga Henry Abelove, „Is Gay History Possible?" (pranešimas, skaitytas Brauno universitete konferencijoje *Homoseksualizmas istorijoje ir kultūroje*, 1987 m. vasario mėn.); yra dar gausybė troškimo istorikų, kurie laikosi panašaus požiūrio: Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society: The Regulations of Sexuality since 1800* (London and New York, 1987).

galimybė keisti priklauso nuo tolesnių įsitikinimų, kaip tokioms struktūroms būtų galima pasipriešinti.)

Šioje srityje esama ir daugiau tyrinėtinų dalykų; deja, tarp skirtingų grupių, kurios laikosi tokio požiūrio, esama labai mažai sąlyčio taškų, vadinasi, mažai ir sintetinio šių klausimų nagrinėjimo. Net neįstengčiau dabar jų deramai atrinkti, tad dėl šio debato (arba nedebato) tiesiog pareiškiu savo nuomonę, ką pirmiausia pati būčiau pasirengusi argumentuoti. Būtent, kad mūsų kultūroje nuo ankstyvos kūdikystės mes esame pratinami reikšti jausmus bendraudami su kitais, ypač su tėvais, o vėliau ir su platesne visuomene. (Tačiau, nors psichoanalizė pernelyg dažnai tai pamiršta, tėvai jau įkūnija visuomenės, kurioje patys gyvena, sampratą ir jos moko[18].) Atskirose kultūrose šis mokymas yra labai savitas. Svarbiausi dariniai, įkūnijantys ir mokantys šių savitų formų, – tai kultūros pasakojimai. Esama nemažai kultūrinių šeimos panašumų, nes dauguma visuomenių moko vertybinių schemų, kuriose palaiko tam tikras pykčio, baimės, meilės, liūdesio ir taip toliau formas, remdamos įsitikinimus, kad [šie jausmai] yra svarbūs; o kaip jau esame minėję, nuo šių įsitikinimų jie priklauso. Tiesa, skirtingose visuomenėse gerokai skiriasi jausmų reiškimosi ribos, jų tarpusavio santykiai ir ryšys su kitais gyvenimo aspektais, taip pat ir pasakojimo struktūros, kuriose jie yra įsitvirtinę. Šis konkretus visuomeninis formavimas atskirais atvejais ir nulemia skirtingus jausmus. Jausmo negalėtume pakankamai apibrėžti, pripažindami tam tikrą abstraktų teiginį. O jeigu, kaip teigia Beckettas, pasakojimai yra pagrindinės jausmų mokymo priemonės, vadinasi, galima tvirtinti, kad išgyventi jausmą reikštų (arba, svarbiausia, apimtų) vieno ar kito pasakojimo pripažinimą. Vadinasi, atskiro individo ar grupės jausmų istorijos suvokimas pareikalaus išsamiai svarstyti pačių papasakotas istorijų ir jų tarpusavio santykius: pavyzdžiui, suprasti, kodėl mūsų pirmame pasakojime vaizduojama meilė taip neįprastai yra susijusi su baisiu nerimu ar mirties laukimu; arba kodėl antrame pasakojime iškilusi motinos meilė yra siejama su kalte ir atpirkimo poreikiu, kuris nėra patenkinamas, nuodėmingumo pojūčiu bei nuosprendžio baime ir galiausiai tam tikra neįmanoma viltimi. Ir jeigu pasirodytų, kad šis sudėtingas jausmų audinys bei ypatingos kultūrinės jo apraiškos vienu ar kitu būdu žmogaus gyvenime gali kliudyti, tuomet reikėtų kritikuoti ne tik abstrakčius teiginius, bet pirmiausia pasakojimus (įskaitant tuos pasakojimus, kurie glūdi mūsų pasąmonėje), taip pat ir mūsų pasakojimų meilę, troškimo, vilties ir tikėjimosi pavidalus, kuriuos formuoja ir akstina skaitymo patyrimas.

Pripažinti socialinį konstruktyvistinį jausmų kilmės ir prigimties aiškinimą dar nieku gyvu nereiškia, kad esame smeigte prismeigti prie to, ką turime, be jokios galimybės veikliai kritikuoti ir keistis. Visi šie pasakojimai mumyse glūdi pakankamai giliai, tad ir keitimasis reikalauja ilgos terapijos, o ne vienkartinio argumentavimo.

[18] Kaip tvirtina Melanie Klein, antropologai pernelyg dažnai nepaiso kūdikių santykio su įvairiausiais dalykais panašumų atskirose visuomenėse (žr. „Postscript" Melanie Klein straipsniui „Our Adult World and Its Roots in Infancy" iš *Envy, Gratitude and Other Works*, 1946–1963 (London, 1984), 247–263.

Kita vertus, nematau pagrindo tarti, kad negalime išrasti terapijų, kurios galėtų mus pakeisti net pasąmoningai. Toks požiūris taip pat nereiškia, jog neturime jokio žmogui pasiekiamo klestėjimo aiškinimo, kai keliame klausimą, kaip turėtume gyventi, – klausimą, kurio pagrindu galėtume deramai kritikuoti savo pačių visuomeninius pasakojimus. Nors tai nėra itin populiaru visuomeninio konstravimo šalininkų tarpe (ypač tarp antropologų), kultūros sąlygojamų jausminių pasakojimų įvairovė nereiškia visiško kultūrinio reliatyvizmo jausmuose glūdinčių norminių verčių atžvilgiu, kaip ir bet kuriuo kitu atveju įsitikinimų konfliktas nereiškia jų subjektyvumo. Visuomeninio konstravimo teorija verčia mus susidurti su reliatyvizmo problema, kurios pati neišsprendžia. Man rodos, akivaizdu, kad visuomeninio konstravimo procese individai yra kritiški ir veiklūs, taip pat ir imlūs ir kad neretai jie kritikuoja bei elgiasi, vadovaudamiesi tam tikru požiūriu į tai, kas gerai žmogaus gyvenimo klestėjimui, – požiūriu, kurį siaurai suvokiamą atrado pačioje toje visuomenėje arba kurį suvokė aptikę kur nors kitur. Marksistinė visuomeninio konstravimo teorijos versija tvirtina, kad troškimą privalome kritikuoti, atsižvelgdami į tokią ar panašią žmogaus klestėjimo sampratą. Tikrai neturiu pagrindo tarti, kad ši bendra nuostata yra pasmerkta ir kad visi panašūs kritiniai sumanymai tėra nesuvokiamas kišimasis į autonominę kiekvienos kultūros savęs konstravimo veiklą[19].

IV

Viena vertus, šio požiūrio į jausmus pripažinimas suteikia nemenką paramą mūsų aprašytam filosofiniam literatūriniam sumanymui. Mat jis mums paaiškina, kodėl ir kokiu pagrindu turėtume sakyti, kad jausmai yra suvokimas ir kad jų nepaisantis praktinis svarstymas iš rankų išleidžia labai vertingos informacijos suteikiančią medžiagą. Be to, šis požiūris esmingiau, negu buvome supratę iki šiol, mums atskleidžia priežastį, kodėl *pasakojimai* yra tokie svarbūs praktinio svarstymo procesui: ne tik todėl, kad jie vaizduoja ir pažadina jausmus, bet ir todėl, kad jų pačių formos yra jausmų šaltiniai, paradigmos to, ką suvokiame *esant* jausmais. Tai suteikia mums papildomą priežastį manyti, kad į abstrakčius teorinius veikalus tiesiog įtraukę keletą jausmų pavyzdžių ir keletą jausmingų kreipinių, sužinosime tikrai nedaug dalykų iš tų, kurių ieškome, mat jausmo istorija, kad būtų visiškai išplėtota, santykiaudama su kitais jausmais ir gyvenimo formomis, reikalauja pasakojimo.

Tačiau kitu atžvilgiu tokio požiūrio į jausmus pripažinimas verčia suabejoti pačiu sumanymu. Mat drauge su gausybe kitų dabartinės dorovės filosofijos veikalų jis kliaunasi bendrais intuityviais atsakais į konkretybes, jausminius atsakus laikydamas

[19] Racionalios „vidinės“ kultūros kritikos klausimas aptariamas straipsnyje M. Nussbaum and A. K. Sen, „Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions“ iš *Relativism*, ed. M. Krausz (Notre Dame, 1989).

ypatingo svarbumo duomenimis, vadinasi, ir gyvenimo prasmę mums teikiančiamomis tiesomis[20]. Kartu su Aristoteliu jis tvirtina, esą „sprendžiama vadovaujantis nuojauta", o „kai kalbama apie veiksmus, bendri žodžiai būna tušti – teisingesni būna tik taikomi atskiriems atvejams, nes veiksmai – tai vis atskiri atvejai, prie jų ir reikia derinti žodžius"[21]. Praktinis pasakojimų privalumas remiasi mintimi, kad konkretūs pasakojimuose slypintys sprendimai bei atsakai mus kur kas mažiau gali suklaidinti, nes palyginti su abstrakčia teorija, juose glūdi tai, kas mumyse yra esmingiausia, geriausiai atliepia mūsų dorovės jausmą ir yra labiausiai susiję su veikimu. Tačiau kai mums primenama, kad nuojauta nekyla iš prigimties ar kokios kitos ypatingos mūsų dalies, kuri yra gerokai „švaresnė" ir tikslesnė negu tai, iš kur randasi mūsų teorijos ir principai, o tėra išmokstama visuomenėje lygiai kaip ir kiti mūsų įsitikinimai, nebegalime ilgiau be įtarinėjimų žiūrėti į nuojautas, jausmus ir pasakojimus ir laikyti juos savaime suprantamais dalykais[22]. Ir iš tiesų, galvodami, kad jausmų istorijų išmokstame tuomet, kai esame mažiau kritiškai ir racionaliai nusiteikę, o ne mokydamiesi teorijų, kai esame tikri, kad šie pasakojimai tik varžo, nors daugeliu atžvilgiu savo naujo suvokimo ir reakcijos nė neįsisąmoniname, – tuomet imame manyti, kad, tiesą sakant, nekritiškai remtis iš pasakojimų gautais duomenimis yra tikra beprotybė, be to, bus itin sunku surasti kritiką, kuri savaime nėra formuojama ir išreiškiama struktūromis, kurias pati ketina kritikuoti. Kaip matysime, šitai ne visai pakerta sumanymą, tačiau perspėja, kad pasakojimuose nesitikėtume rasti nesuteptos etinės skaistybės aukso amžiaus.

V

„Būtent ramiai sau pūdamas aš ir prisimenu tą ilgai trukusį neaiškų jausmą, kuris ir buvo mano gyvenimas, ir jį teisiu, kaip yra pasakyta, kad Dievas mus nuteis, ir aš darau tai ne mažiau įžūliai"* (p. 25). Molojus svarsto, kad jausmai nėra atskiri viso jo gyvenimo epizodai, bet veikiau savo formą turintis tiesiai iš pasakojimo paimtas gyvenimas. Ir iš tikrųjų, Molojaus ir jo porininko Morano istorijas sieja sudėtinga

[20] Ypač žr. Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge, 1979) ir Bernard Williams, *Problems of the Self* (Cambridge, 1973) ir *Moral Luck* (Cambridge, 1981).

[21] Aristotelis, *Nikomacho etika*, 1107a29–32.

[22] Nagelio kritika dėl Epikūro požiūrio į mirtį man pasirodė stokojanti kritiško paties Epikūro argumentavimo, tiesiog darant prielaidą, kad priekaištaudami Epikūro pozicijai galime remtis nekritinėmis nuojautomis: žr. „Death" iš *Mortal Questions*: taip pat žr. Nagelio kritiką iš S. Rosenbaum, „How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus", *American Philosophical Quarterly* 1986. Šiuos argumentus ir baimės racionalumą esu aptarusi „Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature", *Philosophy and Phenomenological Research* 1989, ir toliau *The Therapy of Desire*.

* Samuel Beckett *Molojus*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004, p. 29. – *Vert. past.*

jausmų struktūra, kurioje kaltė, baimė, pasibjaurėjimas nepasirodo pavieniui ar atskirai vienas nuo kito. Atvirkščiai, paaiškėja, kad jie yra susipynę vieno pasakojimo dėmenys. Dvi ištraukos, kurias skaitėme pradžioje, o ypač antroji, atskleidžia minėtą jausmų įvairovę ir bando įrodyti, kad meilė nieku gyvu neatsiranda atskirai nuo kaltės, baimės būti pasmerktam ar atlygio bei atpirkimo ilgesio – visos pastangos mylėti yra stebimos ir išsamiai nagrinėjamos, nes Molojus dabar teisia save taip, kaip vėliau jį teis Dievas.

Molojaus gyvenimo istorija, „ilgas ir supainiotas jausmas“, yra pasakojimas apie dvi keliones: Molojaus kelionę iš išorės pasaulio atgal į motinos kambarį bei agento ir detektyvo Morano kelionė, kurios tikslas – surasti ir nuteisti Molojų. Abu pasakojimai yra tolydaus išsiderinimo istorijos: tvarkingas Moranas tampa neatskiriamas nuo savo ieškomos aukos, o jų abiejų kūnai pamažu pasiduoda absurdiškam ir kiek atstumiančiam silpnumui. Šią paiešką Moranas apibūdina kaip savo vidinį ieškojimą (p. 113), tad dabar kaip niekad akivaizdu, jog šio romano pasakojimas yra jausmų pasakojimas, o jo geografija ir atskleidžia mums vidinę jų sandarą. Molojaus gimtoji šalis yra Balis. Tai pats Balyba krašto centras (p. 134). Tuo tarpu Moranas yra kilęs iš Turdy, kur yra Turdy Madonos, nėščių ištekėjusių moterų deivės, tėvynė (p. 173). Šalimais stūkso Houl miestas. Morano sūnus „būtų sugebėjęs pasilikti Houl, vienas Dievas težino kokiomis sąlygomis“* (p. 143). Moranas keliauja iš Turdy iki Balyba (jis niekuomet taip ir nepasiekia Balio) ir apsistoja netoli Houl. O iš Balio išvykęs Molojus kelionę baigia savo motinos kambaryje (p. 7) – „kuri išleido mane į pasaulį pro savo šiknos skylę, jeigu gerai prisimenu. Pirmasis sušiktumo pojūtis“** (p. 15). Taigi svarbiausias faktas šiame pasaulyje su visa jo geografija yra nešvaros sampratos faktas – nėščia moteris dėl savo elgesio panirusi į šūdą, o kūdikis, net prieš jam pradedant veikti ar jausti, į šį pasaulį ateina per šikną. Nuo tada jis visą laiką gėdingai gyvena arti makšties, išangės ir kiaušių. Gimdamas iš moters vaikas yra suteptas jos nešvarumų. Kaip lytinį potraukį jaučiantis žmogus (Balio gyventojas), jis didina nuodėmę. Jo potraukis yra nešvarus dėl prigimtinės nuodėmės ir todėl, kad iš tiesų tai potraukis motinai, kuri jau yra įsivaizduojama kaip sutepta nešvarumų. Kelionė atgal į motinos kambarį, arba į įsčias, – tam tikru būdu ją būtų galima suvokti kaip atgailavimą, kaip pastangas panaikinti gimtąją nuodėmę grįžtant į vaisiaus padėtį – dėl lytinio potraukio, kuris ir yra [tos kelionės] priežastis, yra nusikalstamas potraukis įsiskverbti ir padidinti prigimtinę nuodėmę („Ši atgaila pati buvo nuodėmė, reikalaujanti kitos atgailos ir taip toliau, tarsi galėtų būti ne gyvenimas dėl gyvenimo“). „O kuo čia dėtas nekaltumas?“ „Koks čia ryšys su nesuskaitomomis blogio šmėklomis?“*** (p. 10), klausia išvykęs Molojus. Įsisukusi tarp kiaušių ir skylės kaltė gimsta per išangę ir yra pasmerkta per ją sugrįžti toliau nuodėmiaudama.

* Samuel Beckett *Molojus*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004, p. 184. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 17. – *Vert. past.*

*** Ten pat, p. 9. – *Vert. past.*

Yra dar vienas faktas, susijęs su šios vietovės geografija. Ji visa yra stebima – ją stebi didžiulės organizacijos viršininkas, kurio namai yra toliau, tačiau visoms kelionėms jis suteikia tikslą ir prasmę, visas jas įvertina savavališku ir nenuspėjamu (p. 115) tėviško rūpesčio, pykčio ir nuožmaus pasmerkimo deriniu (p. 162). Kalbėdamas apie veiksmus, kuriuos, jam įsakius, būtybės turės atlikti, jis itin mėgsta vartoti „pranašišką esamąjį" laiką (pvz., „Tavo sūnus eina su tavimi"). Be to, ir jo paties vardas yra toks pat pranašiškas esamasis: „Youdi", arba „You die" [*angl.* „tu miršti"]. Mirtingumas yra bausmė, atseikėta už visuotinę prigimtinę nuodėmę. Judis turi pasiuntinį, vardu Gaberis (angelo Gabrieliaus giminaitį), kuris aplanko Judžio „agentus", kad praneštų šiems jo įsakymus. Šis pasiuntinys taip pat yra stebimas – nesutrukdžius jam net neleidžiama atlikti lytinio akto (p. 94). Judžio kaip teisėjo ir vertintojo vaidmeniu gyvenime persiima ir jo agentai, tapdami teisėjais savo moterims, vaikams, nuodėmingoms savo pačių mintims ir troškimams. Judžio pavyzdys jų gyvenimo kelionėms suteikia prasmės. Tapus Judžio organizacijos nariais, kiekvienas jų judesys ir veiksmas savaime įgauna prasmę.

Jausmų istoriją, kuri yra Molojaus gyvenimas, galėtume apibendrinti teiginiu, kad tai prigimtinės nuodėmės, Dievo teismo baimės ir bevaisio ilgesio išsigelbėti istorija[23]. Tai mums gali atskleisti, kuo šių balsų baimės ir meilės patyrimas skiriasi nuo minėtų jausmų patyrimo ne krikščioniškoje kultūroje. Tačiau kaip santrauka ji stokoja atskirų ir ypač savitų tonacijų, kurios krikščioniškąjį šių žmonių gyvenimą pavaizduotų kaip konkrečių ir atskirų formų bei jausmų gyvenimą, kuriame persekiojanti kaltė ir analinė pasibjaurėjimo (ir humoro) forma nuspalvintų kiekvieną jausmą ir sampratą. Mes nenorime vien pasakyti, kad šie žmonės jaučiasi kalti dėl prigimtinės nuodėmės; norime pasakyti, kad kaltė atsiranda dėl tėvų lytinio akto, kuris suvokiamas kaip motinos panardinimas ekskrementuose ir vaiko privertimas gimti per ekskrementus. Ne tik tai, kad jie jaučia pasišlykštėjimą ir pasibjaurėjimą, tačiau ir tai, kad jų pasišlykštėjimo objektas visų pirma yra moters kūnas – o jų pačių kūnai dėl vyriškumo ir potraukio suvokiami kaip mirtingi, kadangi pats mirtingumas suvokiamas kaip bausmė už lytinę nuodėmę. Jie jaučia nepaprastą baimę; tai baimė būti nubaustiems aukščiausios būtybės, žinančios kiekvieną jų jausmą; jie bus nubausti daugiau negu nusipelnę vien todėl, kad gyvena. Tiesa, jie turi ir nepaprastą viltį – „pagalbos" (p. 71) ir gailestingo teisingos bausmės panaikinimo viltį (p. 162). Tačiau netgi čia pernelyg abstrakčiai pasakyta. Jų jausmus geriausiai išreiškia atskiri pasakojimo sakiniai.

O meilė? Tikrai negalėtume papasakoti jų meilės istorijos be visų šių ir kitokių sąsajų. Šiuo atveju visame paradigminiame scenarijuje, pagal kurį vaikas, siekdamas patekti į motinos įščias, kad atpirktų kaltę, vis tiek lieka kaltas, vyraujanti erotinė meilė tampa savitu ir ypatingu palaimos, ilgesio, pasišlykštėjimo ir bjaurėjimosi mišiniu tiek objekto, tiek ir savo paties, nuolat persmelkto nelaimės nuojautos, at-

[23] Įspūdingą Becketto kūrybos aspektų svarstymą galima rasti Stanley'io Cavello straipsnyje „Ending the Waiting Game" iš *Must We Mean What We Say*? (New York, 1969, Cambridge, 1976).

žvilgiu. Prisiminęs savo „tikrosios meilės“ patirtį Molojus pirmiausia pagalvoja apie motinos kaltę: „Ar kokia nors moteris būtų galėjusi sustabdyti mano veržimąsi prie motinos? Tikriausiai. (...) Prie vyrų aš esu šiek tiek prisilytėjęs, prie kelių, tačiau prie moterų? Ką gi, nebenoriu to slėpti, taip, buvau prisilytėjęs prie vienos. Kalbu ne apie savo motiną, prie jos aš labiau negu prisilytėjau“* (p. 56). Jis pasakoja, kad moteris jį aptiko sąvartyne, kai „vangiai varčiau visokias atmatas, tikriausiai sau sakydamas, nes tais laikais dar, regis, gebėjau apibendrinti: Štai toks mano gyvenimas“** (p. 57). Jos kvietimas „pažinti meilę“ (p. 57) sutinkamas itin noriai tarsi išganymas. Pasirodo, kad jos skylė, skirta meilei, apskritai „ne statinės anga, kaip visada įsivaizduodavau, o tiktai plyšys“***. Tačiau po akto, atlikto su malonumu (ar prisimenamo su malonumu), dėl jos pačios bjaurumo ir pageidautos „šuniškos“ pozos Molojus nebėra toks tikras, kad jų aktas nebuvo analinis: „Gal šiaip ar taip ji įkišdavo mane į savo užpakalinę angą. Man šitai buvo absoliučiai vis vien, nors jūs tuo abejojate“**** (p. 57). Vis vien, nes lytiniai organai yra sutepti šūdu, o makštis kaip gimimo kanalas yra paprasčiausia tiesioji žarna.

Visa tai ir dar daugiau ir sudaro požiūrį į meilę, kuris tam tikru istorijos laikotarpiu yra priimtas tam tikroje visuomenėje. Šis požiūris su kitomis visuomenės nuostatomis ar pasakojimais apie jausmus, su savo kosmologija ir patirtomis gyvenimo formomis sudaro nedalomą vienį. Šiame pasaulyje Molojus visad jaučia, kad gyvena „galo neturinčio galutinio tikslo atmosferoje“***** (p. 111), o jis pats yra šio pasaulio „išmonė“, vaidmens atlikėjas „vaidinantis savuosius vaidmenis iki karčios pabaigos“ (p. 114, 122). „Karčios pabaigos“ pakeitimas lauktu „iki karčios pabaigos“ atskleidžia jo nuojautą, kad visi visuomeniniai vaidmenys yra nešvankūs. Netgi visa kalba, kaip ir gimimas, yra analinė.

Jau esame minėję, kad šis pasakojimas yra jausmo darinys. Tačiau galėjome pastebėti ir tai, kad šios jausmo formos gyvenime vaidina tarsi veikėjai, pasmerkti kartoti iš savosios kultūros ir jos pasakojimų išmoktus paradigminius scenarijus. Pagrindinė šių abiejų pasakojimų drama (susipynusi su svajone ieškoti motinos kambario) – tai planas sumedžioti kaltąjį, kuris ir yra pats medžiotojas. Kaip jau esame minėję, žmogus prisiima teisėjo ir baudėjo vaidmenį, nors žino, kad ir jo paties troškimai yra bausmės objektai. Moranas, Judžio agentas, štai taip suvokia savo užduotį:

> Žmogaus čia irgi esama, kažkur, tokio didžiulio viešpatijų luisto, paprasto, vienišo tarp kitų, tarsi kokia uola nepavaldaus netikėtumams. Ir kažkur tame luiste – manantis, kad jis gyvuoja atskirai, įsispraudęs klientas. Čia tiktų bet kuris. Tačiau man mokama už tai, kad ieškočiau. Aš prieinu, ir jis atsiskiria nuo fono,

* Samuel Beckett *Molojus*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004, p. 69. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 70–71. – *Vert. past.*

*** Ten pat, p. 69. – *Vert. past.*

**** Ten pat, p. 70. – *Vert. past.*

***** Ten pat, p. 142. – *Vert. past.*

> visą gyvenimą jis laukė tik šito, kad jo geidautų labiau negu kitų, manytis, kad jis prakeiktas, palaimingas, manytis, kad jis, kaip ir visi kiti, tik eilinis žmogus* (p. 110–111).

Ši drama, detektyvinė nuotykių istorija, kurios kaltasis veikėjas yra „žmogus" ir galėtų būti bet koks kitas individas, atskleidžia keistą pasmerkties ir išgelbėjimo, baimės ir vilties, jausmų, kurie Morano istorijai yra esminiai, mišinį[24]. Ši istorija – tai išraiškinga struktūra ir kartu jausmų paradigmos šaltinis. Ji mums atskleidžia, kaip įprastiniai pasakojimai, ypač detektyvinės istorijos, išreiškia ir puoselėja šio pasaulio jausmus, mokydamos mus įsivaizduoti save kaip kaltės medžiotojus ir ilgėtis paskutiniojo teismo.

Ta pati istorija gyvenime kartojasi ir kitais atvejais. „Žinojau, kaip sunku nepadaryti dar kartą to, ką jau esi padaręs" (p. 107), kalba Molojus. Tiek jis, tiek ir Moranas visuose santykiuose neišvengiamai pakartoja savosios kultūros įpročius. Tad nereikia nė stebėtis, kad bet kokie jų santykiai su moterimis yra atmiešti ilgesio ir pasišlykštėjimo jausmo, o tai verčia Molojų prie skiemens „ma" pridėti garsą „g":

> todėl, kad man atrodė, net nežinau kodėl, jog raidė g panaikina skiemenį ma ir nusispjauna ant jo, taip sakant, kur kas geriau nei bet kuri kita raidė būtų galėjusi tai padaryti. O sykiu patenkindavau tą giluminį, aiškiai neišreikštą poreikį turėti ma, kitaip tariant, mamą, ir paskelbti šitai balsu. Juk prieš ištardamas mag, neišvengiamai ištari ma. (...) Beje, tas klausimas nekildavo man tuo metu, į kurį aš dabar stengiuosi įsigraužti, kitaip tariant, kaip ją vadinti ma, Mag ar grafiene Kaka** (p. 17).

Nereikėtų stebėtis ir tuo, kad kelionėje Moranui yra primenamas „senas pokštas apie moterų sielą. Klausimas: ar moterys turi sielą? Atsakymas: taip. Klausimas: kodėl? Atsakymas: kad galėtų būti prakeiktos"*** (p. 137). Taip pat nederėtų stebėtis ir tuo, kad ir pats gamtos pasaulis daugeliu atveju pažadina krikščioniškas prasmes: augalai pasiūlo Moranui „perteklinį Dievo buvimo įrodymą"**** (p. 99), o jo akyse „žemė pasikelia prieš vykdama, norėdama, kad ją įvertintum"***** (p. 140).

Tačiau trilogijoje pasakojamuose fiktyviuose santykiuose geriausiai atsispindi šių pasikartojimų pasekmės – būtent Morano santykiuose su sūnumi. Su berniuku pirmą kartą susiduriame jam einant pro šalį, kai jis yra „sugaunamas", o jo tėvas spėlioja: „man pačiam svetima skrydžio ir siekio vaizduotė. Raginu jį savęs neapjuodinti" (p. 93) Nuo šiol šie santykiai pradeda atlikti Judžio vaidmenį: tėvo bausmė keistu būdu yra persipynusi su tėviška globa, o meilę gerokai pristabdo drausmė. Morano

* Samuel Beckett *Molojus*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004, p. 141. – *Vert. past.*

[24] Dėl detektyvinės istorijos turinio žr. Brooks.

** Ten pat, p. 18–19. – *Vert. past.*

*** Ten pat, p. 176. – *Vert. past.*

**** Ten pat, p. 126. – *Vert. past.*

***** Ten pat, p. 180. – *Vert. past.*

įsitikinimas, esą „aš pats niekada nebuvau deramai baudžiamas“* verčia jį elgtis taip, kad „peikdamas savo sūnų, aš peržengdavau saiko ribas, ir todėl jis manęs bijojo“** (p. 95). Vadinasi, bet koks polinkis į meilės jausmus turi būti pamatuotas doroviniu apsisprendimu jausti kaltę: „šis vaizdas įsismelkė man tiesiai į širdį, tačiau nepaisant to, aš atlikau savo pareigą“ (p. 109; plg. p. 121). Anot Morano tinkamų tėvo pareigų sampratos, jauną žmogų visų pirma reikia išmokyti deramai jausti kaltę: „nukreipdavau jo jauną protą pačiu vaisingiausiu keliu – kūno ir jo funkcijų baimės“*** (p. 118). Be to, reikalaujama ir aiškaus pasišlykštėjimo vaiku, mat šis suvokiamas kaip be galo panašus į jį patį: „Ar tąją valandėlę jis mylėjo mane taip pat, kaip jį mylėjau aš? Su tuo tyleniu niekad nežinai“**** (p. 120). Žmonių poros tarpusavio santykiai niekuomet nėra asmeniški, beatodairiški ar tiesiogiai švelnūs, mat kaip visuomet jiems tarpininkauja religija: „Ir vienintelis mudviejų reguliarus pasivaikščiojimas kartu buvo sekmadienio ėjimas iš namų į bažnyčią ir, mišioms pasibaigus, iš bažnyčios namo. Įsiliejęs į lėtą tikinčiųjų minią, mano sūnus jau nebelikdavo su manim vienas. Jis tapdavo dalim tos paklusnios bandos, kuri ėjo dar kartą padėkoti Dievui už jo geradarystes, maldauti jo atleidimo ir gailestingumo, o paskui, nuraminus sielą, vėl grįžti prie kitokių malonumų“***** (p. 129). Taip tėvo meilė ir ją vaizduojanti pasakojimo kalba kartojasi per kartų kartas.

VI

Morano kelionė yra baigiamoji išsiderinimo kelionė. Molojus, kuris buvo įsivaizduojamas kaip auka, pasirodo besąs neprideramas jaukalas (p. 113, 115). Paaiškėja, kad jo „piligriminė kelionė“, kurios metu jis nukeliauja iki Balybos (ne iki paties Balio ar Houl)[25] yra kelionė atgal į Turdy – piligriminė kelionė, kaip jis pameluoja, pas Turdy Madoną, nėščių moterų deivę (p. 173). Trumpai tariant, pamažu ji tampa neatsiejama nuo Molojaus kelionės į jo motinos kambarį arba į įsčias, jo troškimo, o tuo pačiu nuo kaltų pastangų būti anksčiau už savo paties nuodėmingą sampratą. Nuo griežto, aiškaus ir tvarkingo gyvenimo, kokį matėme istorijos pradžioje, Moranas pamažu juda link inertiško ir yrančio Molojaus gyvenimo. Jis kalba apie „sutrupėjimą, tūžmingą sugriuvimą tų dalykų, kurie visuomet mane saugojo nuo to, kuo būti buvau pasmerktas“ (p. 148), apie jo „didėjantį susitaikymą, kad neišvengiamai praras save“ (p. 149).

* Samuel Beckett *Molojus*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004, p. 121. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 70–71. – *Vert. past.*

*** Ten pat, p. 70–71. – *Vert. past.*

**** Ten pat, p. 70–71. – *Vert. past.*

***** Ten pat, p. 70–71. – *Vert. past.*

[25] Čia galima suprasti, kad jis yra ir impotentas, ir kaltas.

Viena vertus, ši kelionė tėra paprastas atradimas, kad visuomenės priimti jausmai, kurie jau seniai tūnojo Morane, turi kitą pusę, ir vidinės tų jausmų logikos įgyvendinimas. Nes jeigu yra medžiotojas, privalo būti ir auka. Jeigu medžiotojas gimė ir gyvena Turdy, jis pats privalo būti ir auka. Akivaizdu, kad Judžio tikslas yra Moraną nuteisti ir nubausti (plg. p. 154, 162), nes ir jis pats teisia ir baudžia auką. Kadangi jis mėgdžioja teisėjo Judžio veiklą, tai turėtų būti jo tikslas savo atžvilgiu. Savęs kaip aukos ir netvarkingo nešvankėlio supratimas yra paprasčiausias savęs kaip „žmogaus" atradimas. Bet žmogus visuomet toks buvo, taigi kaltė, baimė ir aukos vaidmuo taip pat visuomet buvo jo savastis.

Tiesa, šioje istorijoje yra ir dar vienas, be to, gerokai didesnis griuvimas. Pasirodo, kad tai pačios jausmų sandaros žlugimas, nes pamažu toldamas nuo viso meilės, pasišlykštėjimo, kaltės ir ilgesio arsenalo, Moranas tolsta nuo šiems jausmams suteiktų religinių prasmių ir nuo pasakojimų kaip pagrindinių jų priemonių. Pradžioje „griuvimas" atrodo tarsi kita ankstesnės nuomonės ir ieškojimo pusė. Tačiau Moranui einant toliau, jo sumanymas baigti, rodos, tampa ir viso žaidimo pabaigos sumanymu – jis atskiria save nuo abiejų savo pusių net prarasdamas tvarką, kuri buvo gyvenimo ir didžiosios jo dalies pagrindas[26]. Mintyse aptikdamas „amžinai iškylančias viltis, vaikiškas viltis" – viltis susitaikyti su sūnumi, su Molojumi, atliekančiu tėvo vaidmenį, galiausiai viltis susitaikyti su Judžiu, kuris liovėsi pykęs ir baudęs, – Moranas, užuot jomis mėgavęsis ir jas puoselėjęs, paprasčiausiai atmeta, stengdamasis visą savo dvasinį būvį išvalyti nuo šių sampratų: „Taip, aš leidau joms augti ir kauptis savyje, žvilgėti ir pasipuošti begale žavių detalių, paskui nušluodavau, plačiu pasišlykštėjimo kupinu šluotos mostu, išvalydavau jas ir visiškai patenkintas nužiūrinėdavau tą tuštumą, kurią jos užteršė"* (p. 162). O dabar mąstydamas apie galimą bausmę patekus Judžiui į rankas Moranas tiesiog nusijuokia, net virpėdamas nuo „galingo juoko" (p. 162).

Dabar Moranas klausosi Judžio žodžių Gaberiui, kad „gyvenimas yra velniškai gražus dalykas... negirdėtas dalykas" (p. 164). Tačiau užuot, apimtas ilgesio ir troškimo, rinkęsis tokį požiūrį, jis, atrodo, su nauju abejingumu užduoda klausimą: „Jūs manote, kad jis kalbėjo apie žmogaus gyvenimą?... Įdomu, ar jis kalbėjo apie žmogaus gyvenimą?" (p. 165). Kaip tik dabar jis pasako keletą žodžių ir sau, idant „susikurtų sielą, leidžiančią daryti išvadas"** (p. 166). Šiais žodžiais jis išreiškia šešiolika absurdiškų ir painių teologinių klausimų, kurių nuožmus ir piktinantis humoras priverčia mus (Moraną ir skaitytoją) nutolti nuo rimto religinio požiūrio. (Kristus niekuomet nesijuokia [p. 101].) Juose esama ir maldos, kuri dar vaizdingiau atskleidžia naująjį Morano nutolimą nuo religinių jausmų: „Ir sukalbėjau sau gražų Tėve mūsų: Dieve, kurs nebesi danguj nei žemėje, nei pragare, nenoriu ir netrokštu, kad tavo vardas būtų šventas, tujen ir pats žinai, kas tau dera. Ir pan. Vidurys ir pabai-

[26] Žr. Cavell, „Ending the Waiting Game".

* Samuel Beckett *Molojus*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2004, p. 208. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 214. – *Vert. past.*

ga – labai gražūs"* (p. 167). Pasakojimas plėtojasi ne link įprastinės laimingos ar nelaimingos pabaigos, tačiau link kur kas radikalesnio religijos svarbos ir religinio troškimo sutriuškinimo.

Tačiau kaip tik dabar Morano mintys vis labiau krypsta prie bičių, padarų, kurių gyvenimas nėra „užterštas" religinėmis prasmėmis. Jų šokiai jam atrodo atskleidžiantys „skirtingą" negu žmonių bendravimą, nes jie turi sudėtingą ir išskirtinę formą, kurią galima tyrinėti, tačiau (kitaip nei žmonių veikla stebint Dievo akiai) neturi jokios reikšmės – o jeigu kokia ir yra, ji yra svetima, „tokios didelės svarbos, kad mano žmogiškiems, nors žmogumi esu prieš valią, svarstymams niekados nepavyks jo suteršti"** (p. 169). Moranas svarsto, kad bičių gyvenimui nebūdingas jausmų pasaulis, o jo paties santykis su bitėmis yra vienintelis santykis, kuriame netarpininkauja jausmai ir kitos kūniškos negalios: „Ir savo bičių aš nenuskriausiu, kaip kad nuskriaudžiau Dievą, kuriam buvau išmokytas priskirti savo pykčius, baimes ir troškimus, ir netgi savo kūną"** (p. 169).

Pamažu Moranas priverčia manyti, kad toks naujas radikalus požiūris į religinius jausmus reikalauja ir naujos nuostatos dėl literatūros bei jos rašymo, rašytojo ir skaitytojo santykio. Galima tvirtinti, kad senuosiuose pasakojimo santykiuose rašytojas skaitytojui yra Dievas Tėvas: tas, kuris daiktams suteikia reikšmę, kuria pasaulį, pažadina ir formuoja skaitytojo džiaugsmo, ilgesio, kaltės ir baimės jausmą. Detektyviniame Morano pasakojime rašytojas yra tas, kuris manipuliuoja skaitytojo troškimu surasti ir pasmerkti, sekti ir nuteisti kaltąją auką. Pamažu toldamas nuo Judžio, nuo pastarojo baimės ir ilgesio Moranas atsisako pasakotojo vaidmens, o tuo pačiu mums atsako skaitytojo jausmus. Savo gyvenimą jis pavadina „neatpasakojama mašina" (p. 114), primindamas mums, ką pasakojimas supaprastina ir atmeta. Netrukus po to Moranas sutapatina save su viso romano ir kitų Becketto romanų autoriumi – tačiau pabrėžia, kad šįsyk romano rašymas nepadės: „Ak, kiek istorijų galėčiau jums papasakoti, jeigu būčiau ramus. Ir kokia šutvė susirinko mano galvoje, kokia juokingų gaišenų galerija. Merfis, Vatas, Jerkas, Mersjė ir dar daugybė kitų... Istorijos, istorijos. Aš nemokėjau jų papasakoti. Nemokėsiu papasakoti ir šitos"*** (p. 137). Tokiomis akimirkomis atrodo, kad jis atliepia Molojaus nepasitenkinimą dėl nuolat besikartojančio pasakojimo veikėjo: „Net jeigu norėtum paminėti viską, niekad nebaigtum, o juk visų svarbiausia – baigti, kad būtų baigta"**** (p. 41). Molojus yra įsitikinęs, kad tikslas nepasiekiamas, o daugiausia, ko galima tikėtis, tai „pakeisti mėšlą – naudinga, retkarčiais pereiti kiek toliau"**** (p. 41), tuo tarpu Moranas, atrodo, mano, kad pasakojimas daugiau nebegali padėti, kad jis pasibaigė, kad jis pats jį pabaigė.

Neretai jis pasijunta ant literatūrinių žaidimų bedugnės krašto, rašydamas vien tam, kad sužadintų mūsų pasakojimų troškimą – tvirtai apsisprendęs, jis meta šį

* Ten pat, p. 215. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 218. – *Vert. past.*

*** Ten pat, p. 176. – *Vert. past.*

**** Ten pat, p. 50. – *Vert. past.*

užsiėmimą. „Aš tuoj jums pasakysiu. Ne, nesakysiu nieko. Nieko"* (p. 134). Pristatydamas naują veikėją Moranas vengia pasakotojo užduoties išsamiai jį apibūdinti – vienos iš pagrindinių autoriaus strategijų, siekiant sužadinti mūsų susidomėjimą veikėju, kuris vėliau medžios, bus medžiojamas, mylės ar ištvirkaus, ar net viskas iš karto. „Turėsiu aprašyti jį glaustai, nors tai ir prieštarauja mano principams"** (p. 150). Net porą kartų jis mandagiai mums atsako tai, ko galėtume tikėtis iš jo pasakojimo, tarsi literatūra būtų tapusi jo ir mūsų silpnąja vieta ir dabar jau per vėlu grįžti atgal: „Apgailestauju, kad negaliu nurodyti aiškiau, kaip buvo pasiektas toks rezultatas. Tai būtų buvęs geras pasiskaitymas. Bet juk pasiekęs šitą pasakojimo tašką nesileisiu į literatūrą"*** (p. 151). „Aš nebenoriu pasakoti apie jas, apgailestauju, tai būtų buvęs šaunus daikčiukas paskaityti"**** (p. 166). Net apvylęs ir sugriovęs mūsų troškimą Moranas numalšina savo kaip pasakotojo ilgesį. Atsisakydamas pasakoti apie nuotykius (kliūtis, piktąsias dvasias, nusižengimus, išsiderinimus) pakeliui į Balybą, jis aiškina: „Aš ketinau, beveik norėjau papasakoti visa šitai, aš džiaugdavausi pagalvojęs, kad ateis akimirka, kada galėsiu šitai padaryti. Dabar jau to daryti nebeketinu, toji akimirka atėjo, bet man praėjo noras"***** (p. 159). Moranas netgi ima svarstyti, ar tik nebus atsidūręs už mąstymo ir suvokimo ribų (p. 165). Tačiau, kad ir kas jo lauktų, viena tikrai aišku – tai nebus žinoma ir nebus papasakota jokioje istorijoje (p. 172). Jo kalba apie „sielą, leidžiančią daryti išvadas"**** (p. 174) bei pareiškimas: „O dabar pamėginsiu užbaigti" (p. 224) veikiausiai ir liudija istorijos pabaigą. Tačiau, be to, jie dar byloja ir apie istorijų pasakojimo, istorijose išmokstamų bei jose gyvenamų gyvenimų pabaigą.

Morano pasakojimas baigiasi ten, kur ir prasidėjo – jo namų sode. Tačiau ši pabaiga, atrodo, patvirtina mūsų požiūrį, kad daug kas pasikeitė ir prasidėjo naujas gyvenimas:

> Mano paukščių jie nenužudė. Tai buvo laukiniai paukščiai. Ir vis dėlto labai patiklūs. Aš atpažindavau tuos paukščius ir jie, regis, atpažindavo mane. Tačiau juk niekad nežinai. Buvo ir tokių, kurių trūko, bet buvo ir naujų. Stengiausi geriau suprast jų kalbą. Nesinaudodamas savąja. Tai buvo ilgiausios, gražiausios metų dienos. Aš gyvenau sode. Aš jau kalbėjau apie balsą, kuris man pasakydavo tai šį, tai tą. Dabar pradėjau jį geriau pažinti, suprasti, ko jis nori. Jis nevartojo žodžių, kurių buvo išmokytas Moranas, kai buvo mažas, ir kurių jis išmokė savo mažylį. Tad iš pradžių aš nežinojau, ko jis nori. Tačiau galiausiai perpratau tą kalbą. Aš supratau ją, aš ją suprantu, nors gal ir neteisingai. Tačiau svarbu ne tai. Tai jis pasakė man, kad aš turiu pateikti ataskaitą. Ar šitai reiškia, kad aš dabar esu laisvesnis? Nežinau. Sužinosiu. Tada grįžau namo ir parašiau: Dabar vidurnaktis. Lietus čaižo langų stiklus. Tai nebuvo vidurnaktis. Nelijo****** (p. 175–176).

* Ten pat, p. 173. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 193. – *Vert. past.*

*** Ten pat, p. 195. – *Vert. past.*

**** Ten pat, p. 214. – *Vert. past.*

***** Ten pat, p. 203. – *Vert. past.*

****** Ten pat, p. 226. – *Vert. past.*

Atrodo, čia prašvieseja, pasišlykštėjimas ir kaltė nutolsta, gamta ir kūnas priimami nesiekiant jų atpirkimo, o santykis su kitomis gyvomis būtybėmis nereikalauja religinių jausmų ir netgi kalbos, kurioje užfiksuotas jų vaizdinys, tarpininkavimo. Atmesdami žmogaus kalbą, rodos, nutraukėme grandinę, kurioje įamžinti „seni ir painūs jausmai", tėvo perduodami sūnui. Netgi Morano abejingumas prasmės ir supratimo klausimui atrodo kaip laimingas atradimas, jog pasauliui nereikia, kad jis būtų aiškinamas; jame tiesiog galima gyventi, jį priimti ir pasitikėti, kaip juo pasitiki paukščiai. Jis gyvena sode, gamtos dalelėje, daugiau nebemedžiodamas ir nemedžiojamas.

Taip baigdamas Beckettas užsimena apie dvi stiprias istorijas, pasakojančias apie išganymą be religijos. Be to, šios užuominos sustiprina mūsų įsitikinimą, kad religinių jausmų suvaržymus iš tikrųjų reikia peržengti. Pabaiga sode akivaizdžiausiai siejasi su Voltaire'o *Kandidu*, kur grįžimas namo į save patį ir pasirinkimas *cultiver son jardin* sugriauna Leibnizo pastangas visuose reiškiniuose įžvelgti religinę prasmę ir sprendimą gyventi pasaulyje tarsi atsitiktinėje pasirenkamoje vietoje, kuri iš dalies tapo tinkama gyventi dėl draugiškumo. Tačiau tiek Becketto, tiek Voltaire'o sodai remiasi dar ankstesniais šaltiniais – Epikūro sodas, kur kantriai kritikuojant visuomenėje išmoktus jausmus, mokiniai buvo mokomi gyventi nejaučiant religinės baimės, ilgesio ir meilės, kuri remiasi minėtais dalykais[27]. Epikūro mokymas, kad žmonijos nelaimių priežastis glūdi mūsų troškimuose ir jausmuose, be to, kad šie prasti troškimai yra ne kas kita, kaip „tušti" visuomeniniai konstruktai; atsiradę iš įpročio, tad nesunkiai sugriaunami priešingų įpročių, jie yra mokymas apie jausmus, plėtojamas per visą knygą. Tad tikrai nėra ko stebėtis, kad Morano istorijoje ryškus epikūriškas fonas. Net ir Becketto domėjimasis gyvūnais turi lygiagrečių su Epikūru (ar Lukrecijumi): gyvūnų gyvenimas yra nesuterštas religijos. Jie mums atskleidžia, ką reiškia gyventi be vilties ar baimės, be pasišlykštėjimo ar netgi be meilės.

Tačiau tiek Epikūrui, tiek Lukrecijui, tiek Voltaire'ui sodas iš tikrųjų yra džiaugsmo vieta, tikra žmogaus priėmimo abejingoje ir žiaurioje visatoje oazė. Ar Morano istorija, nors ir su išlygomis, taip pat turi laimingą pabaigą? O jeigu turi ir taip išpildo skaitytojų lūkesčius, ar tuomet nereikštų, kad tai, ką esame neseniai kalbėję apie istorijų pasakojimo pabaigą, iš dalies yra netiesa? Laiminga pabaiga yra kaip tik tai, ko trokšta senieji skaitytojo jausmai: išgelbėjimas ir atpirkimas. Tad jeigu visa tai gauname, tuomet ironiškai pažvelgus, iš tiesų tai nėra tai, ką gauname. Iš tikrųjų atpirkti galime būti tik nebereikalaudami atpirkimo ir net nustoję vartoti atpirkimo sampratą. Tiesa, Becketto antipasakojimas yra pernelyg įvairiapusis, pernelyg ironiškas, kad taip paprastai mus paliktų ramybėje. Jis verčia mus nuo pat pradžios abejoti kiekvienu pokyčiu, iškeldamas klausimą, ar sumanymas padaryti galą vilčiai ir kitiems jausmams nėra sumanymas, saugiai tūnantis senųjų jausmų gniaužtuose, gimęs iš pasišlykštėjimo ir pastangų būti išgelbėtam. Prisiminkime, kad šluodamas

[27] Žr. *The Therapy of Desire*; ankstesnis svarbios straipsnio dalies variantas, pavadintas „Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle", buvo skelbtas *The Norms of Nature*, ed. M. Schofield ir G. Striker (Cambridge, 1986), 31–74.

visas savo viltis Moranas tai darė „plačiu pasišlykštėjimo kupinu šluotos mostu"* (p. 162). Jo juokas iš Judžio savo galia yra tapatus baimei: „keistas juokas, jeigu tai buvo juokas"** (p. 162). Painių teologinių klausimų sąrašo įkandin eina asmeninių problemų sąrašas. Apie išgelbėjimą danguje klausinėja ne tik Moranas ir jo šeima, tačiau ir kitų autoriaus romanų veikėjai (p. 167–168). Pradeda atrodyti, tarsi naujoji pabaiga, lygiai kaip ankstesnioji, taip pat grindžiama kalte. Skirtumas tas, kad prieš tai buvo šlykštimasi tik atskirais savo dėmenimis – kūniškuoju, gimimu iš moters, o dabar, galima sakyti, tas šlykštėjimasis pakyla vienu lygmeniu aukščiau ir apima visą Morano esybę kaip visuomeninį „išradimą", ypač pabrėžiant jo kaltės ir pasišlykštėjimo jausmus. Kaip tik toks antrojo lygmens pasišlykštėjimas ir atitinkamas antrojo lygmens ilgesys (atpirkimo ilgesio atpirkimas) priverčia Moraną keliauti namo. Netgi jo pabaigos siekis yra sielos pasiruošimas (p. 166) veikiausiai paskutiniam teismui.

Panašios užuominos mums neleidžia patogiai manyti, kad čia dedasi kaži kas laiminga, kad kaži kas išsivaduoja ir pagaliau baigiasi. Tačiau suvokę, kad tai anaiptol nėra laiminga pabaiga, savyje pajuntame ir trečiąjį pasišlykštėjimo lygmenį: pasišlykštėjimą pasišlykštėjimu žmogišku pasišlykštėjimu, skatinančiu Moraną siekti pabaigos ir įkalinančiu jį dalykuose, kurie šiam siekiui priešinasi. Tačiau tokiu atveju mes taip pat pastebime, kad toks atsakas įvilioja į tuos pačius spąstus: nes mūsų jausmus jis skubina įsivaizduoti, kas iš tikrųjų yra laimingas gyvenimas. O tai iš tiesų trūkumas, reikalaujantis dar baisesnio nuosprendio. „Pats atpirkimas buvo nuodėmė, reikalaujanti kito atpirkimo ir taip toliau tarsi gyvenimas galėtų būti dėl gyvenimo".

O kaip Morano rašymas? Galiausiai sužinome, kad literatūra, kuria jis mėgina padaryti galą visai grožinei literatūrai, yra dirbtinai sukurtas jo paties išradimas, įkvėptas jo paties atgailos (p. 133), atliktas keistam balsui įsakius (p. 131). Ir vėl jis įrėmintas struktūroje, kuriai pats priešinasi. Pabaigoje su didžiausiu malonumu jis pripažįsta esantis pramanas, priversdamas mus suvokti, kad šis puolimas prieš pasakojimus tėra dar vienas pasakojimas. Tik, atrodo, toks, kuriame auka yra patys pasakojimai ir jų sužadinamas troškimas, o medžiotojas – mūsų, skaitytojų, nuosprendis išgalvotiems pasakojimų veikėjams bei aršiai ir piktai mus užvaldžiusiam pasišlykštėjimui ir kaltės jausmui. Ši išpažintis ir teisimas, nors ir nukreipti į visą išpažinties ir teisimo aparatą, nėra ta pati senoji religinė veikla, tačiau ne mažiau stipri, ne mažiau varžanti negu pirminė pirmojo lygmens išpažintis, susijusi su kūno nepadorumu. Tiesą sakant, šioji labiau smerkianti, nes galėjome pagalvoti, jog tai buvo žodis, galėjęs tapti mūsų išgelbėjimu.

Paaiškėja, kad neįmanoma nerašyti, jeigu rašymas yra tavo užsiėmimas. Tu akivaizdžiai paklūsti „susitarimo, verčiančio tave meluoti arba tylėti"***, reikalavimams (p. 88). Veikiausiai bičių šokis ar Morano paukščiai iš tiesų nekelia

* Ten pat, p. 208. – *Vert. past.*

** Ten pat, p. 209. – *Vert. past.*

*** Ten pat, p. 110. – *Vert. past.*

nei pasišlykštėjimo, nei kaltės – *tačiau* giesmė ir šokis tikrai nėra tai, ko mes, literatūros skaitytojai, iš tikrųjų siekiame, mat pastarieji negalėtų *mūsų* išreikšti taip, kaip esame sumanę. Mes taip puikiai išmokę pamoką, kad negalėtume nuo jos nukrypti nei jos pabaigti, tad ir toliau pasakojame istorijas vieninteliu mums žinomu būdu. O kitoje pusėje, jeigu apskritai ten ko nors esama, tai tik tylos. Tačiau jaučiame, kad jeigu pagaliau ateitų mūsų mirtis ir ją lydinti tyla, veikiausiai jos pasirodytų visai kaip Malonės istorijoje – kaip mūsų pačių pasakojimo turinys. O užpulti galima bet kokiu ginklu – kūju, lazda, kumščiu, mintimi, svajone ar pieštuku (p. 288).

VII

Tokia religinio troškimo kritika turi ir savo pirmtakus. Du jų – Lukrecijus ir Nietzsche. Abu jie, didieji Epikūro mokiniai poetai ir Dievo mirties evangelistai, buvo tvirtai įsitikinę, kad religinis jų epochos požiūris į pasaulį gerokai apnuodijo žmonių troškimus, pateikdamas iškreiptus baimės ir ilgesio pavyzdžius. Abu jie buvo tikri, kad atskiros įtakingo meno formos yra galingi religinio ilgesio bendrininkai, o sėkminga religijos kritika reikalautų tokias formas panaikinti. Ir vis dėlto nei vienas, nei kitas nepabaigė visa apimančia tyla. Atvirkščiai, juodu įsivaizdavo klestintį žmonių, kurie neturi religinių lūkesčių, gyvenimą; be to, abu įsteigė rašymo formas, kurios, kaip jiems atrodė, tinka tokiam klestinčiam gyvenimui ar bent jau ėjimui jo link apibūdinti. Galbūt tokios skirtingos pabaigos siekis, taip sakant, padės mums pamatyti, kur mes buvome, ir ar turime ten eiti.

Sekdamas Epikūro mokymu Lukrecijus tvirtina, kad didelė žmogaus troškimų ir jausmų dalis yra „tuščia“: pagrįsta visuomenės primestais ir netikrais įsitikinimais, kurie didžiąja dalimi paprasčiausiai išreiškia religinio elito siekį įgyti įtaką kitų žmonių atžvilgiu, priverčiant juos pasijusti nelaimingais ir imti šlykštėtis tuo, kas žmogiška. Tokio religinio sumanymo esmė yra mokymas apie mirtį, kuris drauge su aistringu nemirtingo gyvenimo ilgesiu turi sukelti baimę ir pasibjaurėjimą. Lukrecijus tvirtina, kad didžioji dalis mūsų jausmų – taip pat ir pyktis, kuris yra karo ir erotinės meilės, ieškančios asmeninio išlaisvinimo per sąjungą su „deive“, priežastis, yra užmaskuotos tokios religinės baimės ir ilgesio formos. Tokios jausmų formos yra įamžintos poezijoje, ypač gedulingoje ir erotinėje meilės lyrikoje. Vadinasi, išpuoliai prieš tokius visuomenės išgalvotus jausmus reikalautų pulti ir šiuos poezijos žanrus. Taigi savo satyrinėje poezijoje Lukrecijus juos ir kritikuoja, pateikdamas išties kandžių argumentų[28].

Vis dėlto Lukrecijus mano, kad nemaža dalis žmogaus troškimų ir akstinų anaiptol nėra žalingi. Tai ir prigimtiniai kūno poreikiai, natūrali aistra vadovautis protu, ir

[28] Šis Lukrecijaus aiškinimas smulkiai plėtojamas straipsnyje „Beyond Obsession and Disgust“.

galiausiai keletas įgytų, tačiau vis dėlto naudingų poreikių, pvz., draugystės ir teisingumo – visa tai galima pasitelkti, formuojant klestintį žmogaus gyvenimą be religijos. Lukrecijus manė, kad žmogui tikrai įmanoma įsivaizduoti panašų gyvenimą ir netgi jį apibūdinti. Be to, rodos, jis yra įsitikinęs, kad nors kai kurie poreikiai, skatinantys rašyti, yra tie patys, kuriuos jis kritikuoja – nemirtingumo siekis, erotinė meilė, pyktis, – jų nederėtų laikyti vienintelėmis rašymo paskatomis. Pavyzdžiui, „grynas" poreikis duoti ir gauti malonumą; taip pat visuomeninio teisingumo, taikos ir kūrybingumo poreikis. Nors rašydamas Lukrecijus turėjo kritikuoti daugelį tam laikui būdingų literatūros žanrų, kaip antai, jo meto poeziją, vis dėlto jam tikrai neprireikė rašymo apskritai išrauti su šaknimis ir sumaišyti su žemėmis. Esama gydomosios kalbos, kuria galima kalbėti eiliuotai, nors ir neįprastomis eilėmis, kurios skaitytojui teiktų malonumo ir pačios netaptų savo kritikos objektu. Galbūt rašymas galėtų būti gydomasis ir kita prasme – nors tai ir mažiau akivaizdu – būti malonumo šaltiniu ar draugystės saitu.

Nietzsche's požiūris, kad jo laiko jausmai yra religinio mokymo padarinys, yra dar labiau pesimistinis. Jis įsitikinęs, kad devyni šimtai krikščionybės metų padarė didžiulę įtaką žmogaus savipratai. Dabar žmogus yra toks susvetimėjęs savo kūniškumo atžvilgiu ir taip smarkiai paniręs į geresnio gyvenimo aname pasaulyje ilgesį, kad šis [pasaulis] jam atrodo nykus ir atstumiantis, o bet koks religinės vilties panaikinimas išsyk sukeltų nihilizmo krizę. Mumyse taip giliai įsišakniję religiniai teologiniai troškimai ir kūno siaubas, kad visiškai nebeaišku, ar kas nors, kas mumyse gyva, nėra sukurta pagal religinį įvaizdį, kuriam prapuolus, nebeliktų nieko, kas galėtų mus paskatinti kurti naują gyvenimą[29]. Nihilizmo grėsmė – tai valios žlugimo perspektyva, atsisakymas rikiuoti ir vertinti.

Vis dėlto Nietzsche už nihilizmo įžvelgia ir žmogaus gyvenimo viltį. Jis įsitikinęs, kad jo kaip rašytojo užduotis – sukurti viltį kaip aiškią galimybę. Pirmasis kūrybinės užduoties žingsnis turėtų būti neigiamas: visiškai iki smulkiausių detalių išardyti religinius įsitikinimus ir teologinius poreikius, demaskuojant jų kilmę, kandžiai išjuokiant, sugalvojant šiurpų planą. Tačiau netgi šis neigiamas posūkis Nietzsche's kūryboje turi ir teigiamą pusę: žmogiškos stiprybės ir „dorybės" įvaizdžiai bei jų įsikūnijimas senovės graikuose – visos be baimės gyvenusios ir jautusios tautos įvaizdis. Už neigiančios dvasios tarpsnio Nietzsche yra numatęs ir kaip viltį įteikęs džiaugsmingą ir dvasios, ir kūno bendrystę, teigiančią gyvenimą be pasišlykštėjimo ir baimės, išsilaisvinus iš neapykantos ir ilgesio gniaužtų. Nors dauguma dabartinių poetų ir menininkų yra kritikuojami kaip tradicinės religijos tarnai – galiausiai nusprendžiama, kad netgi Goethe yra stokojantis grožio paieškos belaisvis, Nietzsche yra visiškai įsitikinęs, kad meno, įskaitant muziką, šokį ir filosofo poeto meną, pagrindinė teigiama paskirtis – žmogaus grąžinimas sau ir žemei. Šis rašymas privalo kovoti su savojo laiko įtakomis ir apribojimais. Netgi Zaratustra ilgisi laimingos pabaigos ir siekia nusimesti savo naštą. Tačiau šią pagundą rašytojas gali savyje nugalė-

[29] Puikų svarstymą dėl pastarosios Nietzsche's minties galima rasti Henri Birault „Beatitude in Nietzsche", vertimas: *The New Nietzsche*. ed. David Alison (Cambridge, Mass., 1985).

ti, nepraradęs nei kalbos, nei kūrybos. „Bene aš *laimės* siekiu?", – galiausiai linksmai nusiteikęs klausia Zaratustra. – „Aš *darbo* savo trokštu!"*[30].

VIII

Beckettas neabejotinai yra tokios terapinės draugijos narys. Tačiau jo (arba jo balsų) pesimizmas atmeta galimybę, kurią siūlo kiti. Bandydami galutinai išsiaiškinti, kur mes esame, turime giliau suvokti šį neigimą. Skaitant Becketto romanus, viena tampa išties aišku – gale pasigirsta vienišo žmogaus balsas, o ne skirtingų žmonių su skirtingais jausmais pokalbis. Beckettas tai įprasmina Moraną sutapatindamas su kitų savo romanų autoriumi[31]. Šis balsas gyvenimą suvokia taip solipsistiškai, jog susidaro įspūdis, kad šiame pasaulyje apskritai nėra kitokios gyvenimo formos. Numanoma šių balsų pretenzija atstoti visą pasaulį ir pasakoti, koks yra pasaulis, taip, tarsi kalbėtų apie save. Tačiau ar yra bent viena priežastis manyti, kad šis vienintelis pasaulis gali būti vaizduojamas tokiu būdu? Kalbant atviriau, net jeigu krikščionio jausmai, pasireiškiantys šia ypatinga sterilia forma, daro tokią stiprią įtaką tokiai gausybei gyvenimų skirtinguose pasaulio kraštuose, kad šiems žmonėms be [tų jausmų] nebeegzistuoja jokie kiti jausmai ar rašymo būdai, net ir tuomet ar turime pagrindo manyti, kad tai tinka mums visiems arba atvirkščiai – iš esmės pakerta mūsų visų jausmų gyvenimą? Toks klausimas kyla natūraliai, Beckettą skaitant kartu su vienu mėgstamiausių jo rašytojų – Proustu, ar juo labiau, jeigu tuo pat metu kas nors skaito ir kitus didžiuosius romanistus, kurių kūrybą jaunystėje yra skaitęs ir Beckettas, kaip antai, Henry Jamesą ar Virginią Woolf. Niekas negalėtų tvirtinti, kad bent vieno šių minėtų rašytojų kūryboje religija vaidintų pirmaeilį vaidmenį, o svarbiausias jausmų šaltinis būtų religijos pasišlykštėjimas kūnu. Kad ir kokias problemas, susijusias su mūsų jausmais ir jų visuomeniniais konstruktais, jie būtų aptikę, jos jiems tikrai nesukėlė Becketto nihilizmo ir tylos paieškų. Galbūt mūsų visuomenėje šie rašytojai nesugebėjo įžvelgti to, ką pamatė Beckettas? O galbūt jų pavaizduotame gyvenime šios problemos iš tiesų netgi nėra esminės ieškant gyvenimo prasmės? Ne visi įtikinami balsai kalba Morano kalba.

Galime pastebėti, kad Becketto kūryboje nėra ne tik žmonių įvairovės, nėra ir žmogaus *veiklos*, kuri net ir kultūriniu bei visuomeniniu lygmeniu mūsų jausmų

* Friedrich Nietzsche, *Štai taip Zaratustra kalbėjo: Knyga visiems ir niekam*, iš vokiečių kalbos vertė Alfonsas Tekorius // Frydrichas Nyčė, *Rinktiniai raštai*, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, 1991, p. 227. – *Vert. past.*

[30] F. Nietzsche, *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, IV dalis, „Ženklas", mano vertimas. (W. Kaufmanno leidime žodis *Werke* verčiamas „darbu", kuris deramai neperteikia Zaratustros akcentuojamo kūrimo, klaidinamai nurodydamas, kad vokiečių kalboje esama žodžio *Arbeit*: žr. W. Kaufmann, ed. And trans., *The Viking Portable Nietzsche* [New York, 1966].)

[31] Pasirodo, kad visos romanų trilogijos autorius yra bevardis balsas.

raidai, atrodo, besanti visiškai svetima. Becketto veikėjai paveldi jausmų, kurie negailestingai formuoja savo paveldėtojus, palikimą. Jie nėmaž negali pasipriešinti šiam formavimui ir jaučiasi nelyg „išradimai", iš vidaus užprogramuotos mašinos: „Tau atrodo, kad išradinėji, o iš tiesų tik lemeni išmoktą pamoką, likučius to, ką kadaise mokėjai atmintinai, tačiau dabar primiršai" (p. 31). Becketto veikėjai yra sukurti ir vienintelis dalykas, kurį jie patys sukuria pagal savo atvaizdą, yra vaikas. Tiesa, nei individualios vaiko raidos, nei visuomenės vystymosi paveikslas nėra įtikinamas. Vaikai patys veikliai atsirenka ir aiškinasi, o juos supančioje visuomenėje esama gausybės veiklių balsų, siekiančių mums nurodyti naują kryptį. Toks nurodinėjimas, o ne vien manipuliavimas, bent iš dalies ir gali paaiškinti vykstančius pokyčius. Atrodo, kad mintys apie įvairovę ir apie veiklą susijusios tarpusavyje: iš dalies todėl, kad Beckettas visuomenę supranta kaip vientisą ir monolitinę ir leidžia sau praleisti įrodinėjimus, kritiką ir pokyčius. Man rodos, čia stipriai pasireiškia religinis jautrumas. Mat visuomet jautėme, kad paprastas žmogus yra bejėgis kurti, nes šioje visatoje yra kažkas galingesnis, kas viską kuria. Geriausiu atveju esame jo įrankiai; štai kodėl negalime veikti patys.

Beckettas mums atskleidė, kaip pasakojimo žadinami potroškiai atsiliepia į mūsų jaučiamą ribotumą ir bejėgiškumą. Viltis, baimė, aistringas ilgesys – visa tai susiję su mūsų jausmu, kad pasaulis atmeta mūsų valdžią ir kad anapus pasaulio egzistuojantys vertingi dalykai nepriklauso nuo mūsų valios. Tačiau, šiaip ar taip, galime sutikti su šiuo bendruoju jausmų ir ribotumo santykio nagrinėjimu (tiesą sakant, mes su juo jau sutikome, svarstydami apie jautimą apskritai (žr. sk. III)) nepripažindami, kad šis ribotumo jausmas ir mūsų jausminis atsakas į jį patys yra sumišę su *kaltės* ir *pasišlykštėjimo* jausmu. Becketto kalbėjime apie jausmus galima justi savitą poslinkį (jis pastebimas jau pirmosiose dviejose ištraukose) nuo žmogaus ribų suvokimo iki pasibjaurėjimo ribotumu, nuo sielvarto iki pasišlykštėjimo bei neapykantos, nuo trapaus kūno komedijos ir tragedijos iki pasibjaurėjimo kūnu, užgimusiu ekskrementuose. Atrodo, tarsi Beckettas manytų, kad baigtinumas ir trapumas gali sukelti tik mūsų pasišlykštėjimą – kad gyvenimas (kalbant Judžio žodžiais) gali būti „grožio ir džiaugsmo dalykas" tik tuomet, jeigu tai „amžina". Ir visa tai todėl, kaip jau esame kalbėję, kad mirtingumas Becketto pasaulyje suvokiamas ne kaip neutrali ir prigimtinė mūsų būsena, o kaip bausmė dėl gimtosios nuodėmės[32]. Visiškas džiaugsmo nebuvimas mums atskleidžia, kad pasakojimas tėra religinės gyvenimo nuostatos išraiška. Lukrecijus ir Nietzsche patys yra nutolę nuo to, ką smerkia. Turėdami atskirą ir nesugadintą malonumo ir vertės jausmą, jie gali pamatyti, kad ribotas gyvenimas turi savito žavesio. Becketto pasakojime šito nėra. Tačiau jo pasakojimo kritika anaiptol neatima iš mūsų kitokio pasakojimo galimybės: tokio, kuris išreikštų trapių žmogiškų dalykų grožį ir žadintų mumyse meilę šiam grožiui ir jo ribotumui.

[32] Plg. pastabas apie Lukrecijaus ir Dante's skirtumus veikale George Santayana, *Three Philosophical Poets* (Cambridge, Mass., 1910).

Galiausiai šiame pasakojime pastebime ir vieną išankstinę religinę nuostatą, priešišką tam, kas suformuota visuomenės, ir palankiai nusiteikusią tyros sielos atžvilgiu, tokios, kuri yra toli nuo bet kokių visuomeninių konstruktų. Nes Becketto balsams pasibjaurėjimą kelia ne vien atskiros visuomenės suformuoto troškimo formos, tačiau pati visuomeninio konstrukto idėja, kai tam tikra grupė man gali nurodyti, kas privalau būti ir kaip jaustis. Panašūs apmąstymai daugiausia išplėtoti *Neįvardijamajame*, kuriame užsipuolamas „mokinys Mahudas", mąstantis ir jaučiantis taip, kaip buvo mokomas, todėl teturintis bendrąją kalbą ir bendrus jausmus, ir niekuomet šiuo klausimu negalintis nei ką nors pasakyti, nei *pats* galvoti. Tačiau tokia mąstymo gija, besidriekianti per visą romanų trilogiją ir niekinanti ypatingas socialines formas, nemažai prisideda perteikiant ir pagrindinę nevilties kupiną romano mintį.

Kyla klausimas, kodėl šie balsai tokie nepakantūs visuomenei ir bendroms mąstymo ir jautimo formoms? Kodėl jie nenori, kad visiems įprasti dalykai būtų ir patys bylotų? Iš tikrųjų, ar ne todėl, kad juos užvaldęs tyros sielos ilgesys, kietos it deimantas, individualios ir nedalios, atėjusios tiesiai iš kūrėjo rankų su savuoju jau įspaustu tapatumu? Ar ne todėl jie atmeta bendrą kalbą, nes ilgisi grynos pačios sielos kalbos bei tyrų sielų tarpusavio santykių, kuriems nieku gyvu negalėtų tarpininkauti atsitiktinės žmonių visuomeninio gyvenimo struktūros? Kur bepasisuktų, balsai aptinka panašią grupę ir jos istoriją. Jie negali peržengti tokių ribų. Tragedija ta, kad jie yra visiškai tikri, jog nė vienas žmogaus sukurtas ir atsitiktinis dalykas niekuomet negalėtų jiems padėti. Visiška jų neviltis iš tiesų tik atskleidžia nuoširdų jų religingumą. Balsai taip ir neįstengė pernelyg nutolti nuo krikščioniškojo paveikslo, kad suvoktų, kokiu būdu atskirai nuo šio paveikslo būtų galima iškelti saviraiškos problemą. Jeigu jiems būtų pavykę ištrūkti, veikiausiai jie būtų supratę, kad anaiptol nėra gėda būti politiniu gyvūnu, o tai, kad žmogaus kalba nėra prieinama nei gyvūnams, nei dievams, dar toli gražu neliudija prieš juos.

IX

Šiame ir į jį panašiuose rašiniuose iš Becketto balsų privalome išmokti keletą svarbių pamokų, nepaisant jų kritiškumo. Visų pirma, reikėtų nepamiršti, kad jausmai, jeigu jie pažintiniai ir dėl to naudingi informacijos, susijusios su žmogiškomis vertybėmis, šaltiniai, kartu tampa visuomeninio manipuliavimo objektu. Tai, kaip jau esu minėjusi, dar anaiptol nėra reliatyvizmas, pagal kurį joks konstruktas nėra geresnis už kitą, kaip ir tai, kad skirtingos visuomenės moko skirtingų įsitikinimų, nereiškia, jog visos jos yra vienodai teisingos. Visa tai reiškia, kad visuomeninės kilmės problema privalo akis į akį susidurti tiek su jausmais, tiek su įsitikinimais, kad jausmai mums nesuteikia patikimų „natūralių" įrodymų, atskirų nuo tų, kuriuos išgalvojo visuomenė. Vadinasi, tiek jausmų, tiek ir įsitikinimų atžvilgiu privalome

atidžiai išnagrinėti visuomenines ir psichogenetines jų ištakas, prieš įgydami teisę padaryti kokias nors išvadas dėl jų vaidmens žmogaus gyvenime. Prieš darant kokias nors normines išvadas dėl to, kas yra arba nėra naudinga žmogaus klestėjimui, prieš akis visuomet stovės reliatyvizmo problema. Trumpai tariant, privalome atsigręžti į visuomenės istoriją, tačiau žiūrėti į ją kritišku žvilgsniu.

Privalome turėti galvoje ir tai, kad jausmai slypi pačių pasakojimų sandaroje. Vadinasi, jų forma reikalauja tokio paties tyrimo, kokį taikome ir jų apibūdintiems jausmams. Pasakojimas nėra beformis žmogaus gyvenimas; iš tikrųjų ir žmogaus gyvenimas nėra toks. Pasakojimai yra konstruktai, atliepiantys atskirus gyvenimo modelius ir juos kuriantys. Tad visuomet turime klausti, kokį turinį iš tiesų išreiškia literatūrinės formos, kokius troškimus vaizduoja ar žadina.

Ten, kur šnekama apie abstrakčių principų ir teorijų vertinimą, literatūrinių „faktų" neturėtume vertinti kaip Bacono stebėjimo duomenų, kuriems turėtų tikti bet kokia gera teorija. Veikiau tiek principus, tiek pasakojimus suvoksime kaip skirtingos rūšies teorijas arba požiūrius į gyvenimą. Jeigu kartais jie nesutaptų, pirmenybę nebūtinai teiktume pasakojimui ir jausmams. Mūsų gyvenimo prasmės paieškos privalo būti visuminės: neretai turėsime atmesti abstraktų teorinį vertinimą, kuris nesiderina su konkrečia literatūrinėse formose įkūnyta gyvenimo ir jausmų samprata. Tačiau pasitaikys atvejų, kai pasakojimą lygindami su teoriniu vertinimu, privalėsime kritiškai vertinti pirmąjį, jeigu pasirodytų, kad teorijoje yra daugiau dalykų, kuriuos siekiame išsaugoti. Tiesa, tikrai nesama archimediško taško, nuo kurio galėtume imtis panašios veiklos. Nėra nei griežtai apibrėžtų taisyklių, kaip tai reikėtų daryti[33]. Tačiau mūsų svarstymas apie krikščioniškų jausmų gelmes, užkoduotas mūsų pasakojimo konstrukcijose, verčia manyti, kad reikėtų bent jau išlaikyti teorinę ir kritinę sumanymo pusę, o jausmus pajungti proto tyrimams.

Galiausiai, verčiami Becketto, turime apsvarstyti faktą, jog pats pasirinkimas rašyti byloja, kad neužtenka vien nagrinėti skirtingas rašymo formas, jeigu iš tiesų norime ištirti visas žmogaus gyvenimo ir jo vertingumo nuostatas. Kartu su Becketto balsais dar privalome iškelti klausimą: kas tiksliai žmogaus gyvenime *yra* rašymas; kaip jis susijęs su noru valdyti ir įsakinėti, o galbūt ir su tam tikru nepasitenkinimu ar net neapykanta žmogaus gyvenimui; kaip jis gali pakeisti rašytojo ar skaitytojo meilę gyvenimui? Iki šiol esame kalbėję taip, tarsi galybe savo paties formų rašymas būtų pajėgus išreikšti visas žmogaus jausmų formas. Tačiau juk ir pats rašymas yra pasirinkimas ir veiksmas, be to, toli gražu ne neutralus. Jis yra priešpriešinamas kitoms veikimo ar troškimo formoms: klausymui, laukimui, tylėjimui[34]. Taigi rašymu išreiškiamos jausmų formos pačios gali apsiriboti ar būti priešpriešinamos kitoms formoms. *Neįvardijamajame* balsas save suvokia kaip tarp žodžių sienų atsidūrusį „užsičiaupimą", varžomą savo paties kalbėjimo. „Tyla

[33] Žr. (su nuorodomis į Rawlsą) „Suvokimo pusiausvyrą" šioje knygoje.

[34] Tai akivaizdžiai priešinga žodiniam šnekėjimui. Tačiau atrodo, kad Becketto balsai nedaro žymaus skirtumo tarp istorijos pasakojimo ir istorijos rašymo. Vis dėlto plačiau nagrinėjant šią temą skirtumas tarp rašymo ir kalbėjimo nepamirštinas.

yra lauke, lauke (...) tik šitas balsas ir tyla aplink jį" (p. 165). O mintis apie tylą yra susijusi su mintimi apie išsilaisvinimą (p. 409). Išsilaisvinimą veikiausiai nuo abiejų dalykų – kurti ir būti sukurtam.

Balsas supranta, kad netgi ši mintis yra reiškiama senąja kalba – pasakojimų, pažangos, vilties ir laimingos pabaigos kalba. Pasirodo, nėra pakankamai tylu, kad būtų galima priimti buvimą tokį, koks jis yra. Pabaigoje balsas įsivaizduoja, kad galėjo gyventi ir kitą istoriją, o žodžiai tik nuvedė „prie mano istorijos slenksčio, priešais duris, atsiveriančias į mano istoriją"* (p. 414). Ir jeigu šios durys atsidarys, „tai bus tyla"* (p. 414), žinojimo ir suvokimo, rašymo ir kalbėjimo pabaiga. Tyla bus vienintelis išėjimas iš rašymo pasaulio, vienintelis pasakojimas, padarantis galą visiems kitiems pasakojimams. (Tačiau ar mintis pabaigti pačią pabaigą nėra senamadiška?) Į tai taip pat turime atsižvelgti, toliau vartodami (kaip privalome, kaip jis privalo) žodžius, kurie yra viskas, ką turime pasakyti patys.

O kokius jausmus, jeigu apskritai tokių yra, išreiškia tyla? Ar gali tyloje, kurioje nėra nei sisteminimo, nei rašymo veiklos, egzistuoti kokia nors meilės forma? O galbūt ten nėra jokių jausmų, jokios aiškinančios istorijos, kuri pati yra labiau kupina meilės negu kada nors yra buvusi meilė? Rašant šia tema, į tai taip pat vertėtų atsižvelgti, nors jau pats rašymo veiksmas aptemdo tokią galimybę.

Baigiamoji pastaba

Šioje apybraižoje komentuojamas sumanymas svarstomas ir visose kitose. Be to, šis komentavimas kartu yra ir savęs aiškinimas, reikalaujantis išsamaus jausmų ir pasakojimo formų, kuriose šie prasideda, bet toli gražu neužsibaigia, santykio nagrinėjimo. (Šis tyrimas toliau tęsiamas kai kuriuose dabar rašomuose darbuose, skirtuose graikų filosofijai, ypač „Beyond Obsession and Disgust: Lucretius on the Therapy of Love", *Apeiron* 1989. Be to, tai pagrindinė mano paskaitų, skaitytų Gifforde 1992–1993 m., tema.) Jeigu teiginį, kad bent jau iš dalies savo jausmų repertuarą išmokstame iš girdėtų pasakojimų, laikytume tikėtinu, jis pagrįstų mintį, kodėl ne tik dorovės filosofija, tačiau ir visa proto bei elgesio filosofija turėtų gręžtis į literatūrą, idant užbaigtų savo pačių sumanymą.

Savo pastabomis apie tylą ši apybraiža prisiliečia prie keleto didelių problemų, apie kurias kitos apybraižos nė neužsimena. Simbolinis žmogaus pasaulio vaizdavimas arba aiškinimas turi gausybę formų: lingvistinę, tapybinę, muzikinę, architektūrinę, kinetinę ir taip toliau. Svarstydama apie įvairių rašytinio lingvistinio simbolizmo rūšių tarpusavio santykius nesiėmiau tirti rašytinio ir nerašytinio kalbėjimo santykių, tuo labiau – lingvistinės ir nelingvistinės vaizdavimo formos bei visų akivaizdžių

* Samuel Beckett, *Neįvardijamasis*, iš prancūzų kalbos vertė Violeta Tauragienė, Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2007, p. 170. – *Vert. past.*

vaizdavimo, tylaus laukimo, mąstymo ar jausmo santykių. Tiek Jameso, tiek Prousto kūryboje galime aptikti mintį, jog romanų rašytojo atsidavimas aiškiai ištarti žodį, kiekvienai padėčiai ar menkiausiam jausmų niuansui deramai parinkti žodžius yra susijęs su absoliutaus žinojimo ir atsakomybės, vertinamų kaip tinkamas būdas gyventi ir būti, idealais. Jameso kūryboje galima aptikti teiginį, kad menininko elgesys mums visiems yra pavyzdys: privalome rašyti savo gyvenimą kur kas dėmesingiau. (Tiesa, pastebėtina, kad jis netvirtina, jog šis vaizdavimas turi būti lingvistinis: žr. „Subtiliai žinoti".) Tuo tarpu Proustas teigia, kad menininko gyvenimas, įkūnytas baigtame meniniame kūrinyje, yra vienintelis nugyventas iki galo, skirtingai nuo kitų, kurie yra užgožti rutinos ir nevisiškai juntami (žr. „Įvadą"). Reikėtų išsamiau panagrinėti šias formas, atkreipiant dėmesį, kokiu mastu akimirka, kurioje vaizduotė gyvai ir įžvalgiai parenka tinkamus žodžius, yra paradigminė panašaus dėmesio, kurį ir norėtume išsiugdyti, atžvilgiu. Ar kitos paprastesnės, bet kur kas priimtinesnės dėmesio formos taip pat nereikalauja iš tikrųjų užbaigto gyvenimo? Ir ar tokios dėmesio formos galėtų, ar negalėtų būti įamžintos kokia nors rašymo forma? Vienas šios problemos dėmuo asmeninės meilės kontekste yra nagrinėjamas apybraižose „Netobuli krištolai", „Meilė ir individas". Tačiau tai reikalauja tolesnio tyrimo.

Šioje apybraižoje yra abejojama skaitytojo jausmais. „Stirforto ranka" pateikia visiškai kitokį romanų skaitytojo jausmų apibūdinimą ir tvirtina etiniame gyvenime juos esant svarbiausius. Poreikis juos rūšiuoti atskleidžia Aristotelio filosofinės kritikos, apibūdintos „Įvade" ir „Meilės pažinime", svarbą. Net jeigu kas nors nuspręstų, kad neigiamas Becketto nuosprendis romano atžvilgiu nepataiko į taikinį, jo iškelta problema neturi būti pamiršta: ar jausmai, nuo kurių priklauso mūsų kaip skaitytojų susidomėjimas, įkūnija abejotinus įsitikinimus bei netobulas gyvenimo formas? Ir iš tiesų, kaip teigiama apybraižoje „Peržengti žmogiškumą", privalo būti keliamas ir filosofinio rašymo klausimas, galbūt kur kas greičiau, nes skaitytojų susidomėjimas atskirais filosofiniais raštais tradiciškai yra siejamas su kasdienio žmogaus gyvenimo peržengimu – siekiu, kuris mažų mažiausiai keblus.

13

Meilė ir individas: romantiškasis tikimas ir platoniškasis siekimas

1984-ųjų vasarį Stanfordo Humanitarinių mokslų centre vyko konferencija, skirta garsios antropologės Michelle Rosaldo, tragiškai žuvusios savo pirmosios išvykos į Filipinus metu, atminimui. Kadangi savo darbuose ji daugiausia tiria, kaip skirtingai kultūros supranta individą – ypač kaip įvairių jausmų subjektą ir objektą, konferencijos organizatoriai pasirinko temą „Atkuriant individualizmą". Konferencijos dalyviai svarstė tradicines individo sampratas Vakaruose ir tos tradicijos kritiką, keldami klausimą, kokia nauja samprata ar sampratos galėtų kilti iš tokios kritikos. Buvau neseniai išspausdinusi straipsnį apie individą kaip meilės objektą Platono *Puotoje*[1], todėl buvau pakviesta skaityti pranešimą tema „Meilė ir individas".

Ši užduotis man sukėlė šiokių tokių problemų. Visais laikais meilės tema nebuvo lengva nei svarstyti, nei rašyti. Be to, gyvenimas ne visuomet gelbėja tyrimui. Maža to, viską, ką ketinau pasakyti apie Platono požiūrį, jau buvau išdėsčiusi tiek straipsnyje, kuriame nagrinėjau Platono *Puotą*, tiek su šia tematika susijusiame straipsnyje apie Platono *Faidrą*. Be to, žurnale *Philosophy and Literature* buvo išspausdintas panašios tematikos mano straipsnis apie Proustą. Ilgai svarsčiau, kokią šio pranešimo formą turėčiau pasirinkti?

Šiai problemai neduodant ramybės, tuo pat metu didžiąją dalį savo knygų ir straipsnių gabenau į Brauno universitetą, kur rudenį turėjau skaityti paskaitas. Namie buvo mažoka vietos, todėl man buvo leista ištisus metus daiktus laikyti universitete, kol atsilaisvins mano kabinetas. Vieną šaltą gruodžio vakarą nešikai nešiojo mano segtuvus ir dėžes į Filosofijos fakulteto pastatą ir, mano nurodymu, dėjo juos į spintelę po laiptais. Šioje spintoje aš ir aptikau keistoką dokumentą. Tai buvo kokių trisdešimt aštuonių puslapių mašinraštis, pavadintas „Meilė ir individas: romantiškasis teisumas ir platoniškasis siekimas. Pasakojimas". Tai buvo išties stulbinantis sutapimas, mat buvau sumaniusi taip pavadinti savo pranešimą Stanforde. Nešikams išėjus, atsisėdau tiesiog spintoje ir jį visą perskaičiau. Tai pasirodė išties keistas rankraštis – įstabus literatūros ir filosofijos derinys. Tačiau jame buvo rašoma kaip tik mano pranešimo tema, kuria, tiesą sakant, aš pati ne itin teišmaniau, ką pasakyti. Man šovė į galvą mintis, kad būtinai jį pasiimsiu ir bent dalį perskaitysiu Stanforde. Tačiau niekaip nepavyko išsiaiškinti, kas vis dėlto yra šio rankraščio autorius. Tiesa,

[1] M. Nussbaum, „The Speech of Alcibiades: A Reading of Plato's Symposium", *Philosophy and Literature* 3 (1979) 131–172; kiek pakeista šio straipsnio versija yra šeštasis *Fragility* skyrius. Dėl Platono *Faidro* interpretacijos *žr.* taip pat 7-ąjį *Fragility* skyrių.

kažkodėl beveik neabejojau, kad tai moteris ir dar filosofė. Jame pavaizduota aplinka yra neišgalvota – filosofo namai. Negana to, netgi esu juose buvusi. Man dingtelėjo, kad tai gali būti viena mano kolegių filosofių – Diana Ackerman. Tačiau netrukau susigriebti, kad ji rašo visai kitomis temomis. (Dabar jos vardas yra Felicia Ackerman ir jau žinau, kad ji rašo grožinius kūrinius. Neseniai už savo apsakymą Felicia gavo svarbią premiją. Tačiau net ir dabar sunkiai galiu įsivaizduoti, kad jo autorė galėtų būti būtent ji. Felicios visiškai kitas stilius, be to, ji mažai tesidomi Platonu.) Kaip pastebėjau, rankraščio autorė yra puikiai susipažinusi su Platono ir Aristotelio, Prousto ir Henry'io Jameso kūryba. Tiesą sakant, jos domėjimosi sritis labai artima manajai. O kas visų keisčiausia, ji prisistato sakiniu, kurį neva parašiusi viena jos veikėjų (pavadinta tiesiog „ji"). Šį sakinį esu rašiusi ir spausdinusi savo straipsnyje apie *Puotą*. Kita jos veikėjų (pavadinta tiesiog „aš") tvirtina parašiusi mano straipsnį apie Henry Jamesą[2]. Ką gi, pagalvojau sėdėdama spintoje, kad ir kas ji būtų, jeigu gali nurašyti mano žodžius, vadinasi, aš galiu nurašyti jos. Tad ir nusprendžiau tai padaryti ne tik Stanforde, bet ir rašydama būsimą savo knygą. Šį keistoką rankraštį atpasakoju ir šiame tome, persvarstydama įžanginį pranešimą, vildamasi, kad jis galės padėti tirti santykį tarp filosofinio ir literatūrinio rašymo.

Pasakojimas

Or incomincian le dolenti note
A farmisi sentire; or son venuto
Le dove molto pianto mi percuote.

Staiga tamsoj neaiškiai nuaidėjo
Dusli dejonė. Atėjau tenai,
Kur graudžiai verkia dvasios nusidėję.*

Dante, Inferno V.25–27

Vėlyvą tų pačių 1982-ųjų sausio vakarą, kai visoje Floridoje nepaprastai smarkiai snigo, o sniegas niokojo apelsinų laukus, pabudusi Talahase, ji suvokė galvojanti apie meilę. Aišku, nėra ko stebėtis, kad būtent apie žmogų, kurį mylėjo. Jos kambarys vėrėsi į sniego nuklotą golfo lauką, kurio elegantiški kontūrai, išlaikantys protestantišką orumą, nepaisant milijoninių regiono pajamų netekties, mandagiai priekaištavo jos kur kas labiau nežabotai netekties patirčiai. Jai regėjosi, kad virš stichinių nelaimių plūduriuojantis besišypsantis užmiesčio klubo mėnulis, aiškus, apvalus, vienišas ir neįvei-

[2] Žr. „Netobulus krištolus" šioje knygoje.
* Dantė Aligjeris, *Dieviškoji komedija*, parengė Agnė Iešmantaitė, vertė Aleksys Churginas, Vilnius: Žaltvykslė, 2004. – *Vert. past.*

kiamas tarytum Platono Forma – arba tarytum atgaivintas apelsinas – išreiškė Platono mintį, kad mylintys žmonės, nelyginant prisirpę apelsinai ar net patys apelsinmedžiai, visuomet pasirodo vienas po kito ir paprastai nesiskiria nei savo sveikata, nei turtine padėtimi. Vieno tokio netektį galima visiškai ir tiesiogiai kompensuoti kitu, tokios pat rūšies individu. Todėl tereikia iškęsti neilgą baltumo, sniego ir ryškios šviesos periodą.

Suvokusi, kad toks higieniškas Diotimos optimizmas negali neprieštarauti padrikiems jos apmąstymams, o paguoda dėl asmeninės netekties, nekalbant pernelyg aristokratiškai, tiesą sakant, tėra visiškas absurdas (anomis dienomis buvo garbės reikalas nepriimti jokių pakaitalų ir teigti, kad bet koks noras būti šitaip paguostam yra atsimetimas nuo malonės), ji tiesiog jį atmeta ir ima svarstyti kitas galimybes. Persisvėrus pro langą ir akių vokais pajutus ramų žvaigždėtą orą, jai pradėjo dingotis, kad tinkamiausias žingsnis dabar būtų suardyti šią ramybę ir vienu ar kitu būdu išreikšti savo bendrininkavimą su Diotimos priešininku Alkibiadu ir jo kur kas tikslesniu požiūriu į meilę. Galbūt išėjus į lauką ir sudaužius keletą šventųjų statulėlių arba nusiaubus septynioliktąją pievelę*. Tačiau tiesa ta, kad ji yra pernelyg švelni veikėja ir nusiraminti naudojant jėgą jai neįmanoma iš prigimties. Be to, argi tai ne jos požiūris, kurį ji apibūdino rašydama apie *Faidrą*, kad asmeninė meilė nebūtinai siejasi su netvarka ir dažnai įkūnija geriausią tvarkingo gyvenimo, skirto vertybėms ir gėriui suprasti, atmainą? Kad iš tiesų mums nė nereikia rinktis tarp Sokrato ir Alkibiado? Juk kaip tik tai ji ir laikė savo problema; mat išnykus netvarkai, kas nors galėtų įsigudrinti netgi būti patenkintas.

Aną vidudienį, kai prieš daugelį metų jį išvydo, jis žygiavo saulės spindulių nušviestu koridoriumi juokdamasis ir šnekučiuodamas, visas nutviekstas nuo durų sklidusios šviesos ir pasirodė jai nelyginant Turnerio „Angelas, apšviestas saulės". O dar tiksliau, tarytum gerojo angelo kopija, švytinti kaip jis, tačiau dar be to, ir be galo mielaširdingas. Kaip tik tai, kas *Faidre* vadinama „tikra grožį ir kilnumą atspindinčia idėja". Išties nėra jokios būtinybės rinktis tarp Sokrato ir Alkibiado. Kai susiklosto palankios aplinkybės.

Tuomet reikėtų nepritarti ir Diotimos tvarkai, ir Alkibiado smarkavimui; jaustis ne kaip Turnerio žvejai, apšviesti angelo šviesos, ar netgi ne kaip *Faidro* mylėtojas, apžavėtas dailaus berniuko didybės. Veikiau kaip Platono Stesichoras, apakintas dievų ir mėginantis užčiuopti poeziją, kuri turėtų grąžinti jam regėjimą, ji gręžiasi į vienintelę jai pasitaikiusią pagalbą ir šviesą. Nieko dramatiško ar net platoniško. Greičiau kažkas aristoteliško. Ji grįžta į kambarį ir pradeda raustis knygose.

Yra pernelyg daug vedusių žmonių. Tai vienintelė iš šios temos, apie kurią taip neapgalvotai sutikau parašyti, kylanti išmintis. *Puotoje* Sokratas kalba: „Nieko nesuprantu – išskyrus meilę". Toks absurdiškas pareiškimas, žinoma, mums leidžia suvokti, kad dedasi šis tas juokingo. Paaiškėja, kad teiginys, mėginantis užčiuopti ir suvokti meilės prigimtį, yra dalis sumanymo, kuris siekia paversti mylinčius žmones visuotinybės atvejais, vadinasi, tinkamais (mokslinio) supratimo objektais – visa

* Golfe pievelė ties septynioliktąja duobute. – *Vert. past.*

tai daroma, norint atmesti ir peržengti meilės reiškinį tokį, kaip jį patiria paprasti mirtingieji. Diotima teigia, kad proto žvilgsnis nėra suderinamas su kūno žvilgsniu. Kai paprastas mirtingasis paprastos aistros atžvilgiu pareiškia pasiekęs bendrą meilės supratimą, toks pareiškimas prilygsta pačiam geriausiam prieštaringo filosofijos teiginio pavyzdžiui. Negana to, anot Sokrato, kartu tai tam tikras meilės pavojų neigimas ir atmetimas. Tai patvirtina ir savąją meilės istoriją papasakojęs Alkibiadas. („Ak, meilė. Viską apie ją žinau". Galiu pasakyti, kad panašiu tonu išsakau ir savo įžanginę „bendrą tiesą". Dėl panašių priežasčių.) Kyla klausimas, kaip aprašyti žmogaus meilę, jeigu jis net ir tylomis nenori pripažinti Sokrato bendrojo supratimo. Kaip apriboti ar susilpninti savo teiginius, leidžiant suprasti, kad jie tikrai nėra kalti dėl Sokrato „išpuikimo"? Kaip tuo pat metu pagrįsti tokių ribotų teiginių autentiškumą, parodant, iš kur jie atsirado ir kas jiems suteikė teisę pasakyti tiesą apie žmogų. Mąstydama apie tai, ką esu rašiusi apie Alkibiadą, Henry Jamesą, o visų svarbiausia, apie Proustą, negalėjau nepadaryti išvados, kad kalbėti apie meilę įstengsiu tik pasakojimo forma.

Be abejonės, tai bus akivaizdžiai filosofinis pasakojimas. Didžioji jo „siužeto" dalis bus pasakojimas apie mąstymą ir darbą. Jo pavadinimas panašus į straipsnio pavadinimą. Dalis jo bus straipsnis arba straipsnio apmatai. Bus pasakojama apie bendrus šios damos apmąstymus; kaip ji mąstė ir net rašė; kaip suprato *Faidrą*; kaip išrikiavo prieštaravimus ir atsakomuosius pavyzdžius. Mat mintis yra vienas tų dalykų, kuriems gyvenime, ypač šiame, skirta nemenkai vietos. Be to, tai viena pagrindinių priemonių šiam gyvenimui sulipdyti į daiktą. Meilės istorija turėtų sugebėti šitai parodyti.

Jos istorija filosofinė dar kitu požiūriu – tokiu pat, kokiu Aristotelis teigė poeziją esant filosofinę, o istoriją – ne. Mat ji, lygiai kaip Alkibiado ar Prousto pasakojimas, nėra vien liudijimas apie iš tikrųjų atsitikusius ypatingus įvykius. (Turėtumėte suabejoti, ar tai, kas pasakojama, iš tikrųjų vyko taip, kaip papasakota.) Veikiau tai skaitytojui skirtas liudijimas apie tai, kaip žmogaus gyvenime „galėtų nutikti". Ir jeigu skaitytojas nepasiryžęs savęs suvokti kaip radikaliai individualaus, neturinčio su šia dama jokių bendrų jausmų ir galimybių, tokią istoriją *mutatis mutandis* jis galėtų suvokti kaip savo meilės istoriją.

Tiesa, ši filosofinė istorija nebus panaši į filosofinį traktatą ar straipsnį ta pačia tema. Mat joje rodoma, kaip jos mintys kyla iš skausmo, vilties, troškimo ir nevilties – trumpai tariant, iš sumaišties, kurioje mintis dažniau užgimsta negu neužgimsta. Šiuos kūdikius, susiraukšlėjusius, nuogus, kruvinus, nepraustus ir neaprengtus, ji atves pas vaikų lopšelio fotografą. Jums nekils jokių abejonių nei dėl jų kilmės, nei dėl trapumo. Jūs būsite raginami klausti, kaip savitus jų bruožus aiškina juos sužadinę potroškiai ir polinkiai. Šitai nieku gyvu neturėtų jūsų versti numoti ranka į tiesos klausimą ar laikyti [tas mintis] tiesiog subjektyviais atpasakojimais. Galvodami apie jas kaip apie pretendentes į tiesą, galėsite užduoti sunkius, įtartinus klausimus apie fonines sąlygas, kurios galėjo tyrimą padaryti šališką, klausimus, kokio šališkumo ir kokio objektyvumo esama tokiame tyrime. Pasijutę įtartinai, kitu požiūriu pasijusite užtikrintai. Mat regėdami kraują ir girdėdami riksmus, jūs jau ži-

nosite, kad šie kūdikiai išties radosi iš tikrovės, paprasti žmogaus gyvenimo ir veiklos vaikai, o ne kokie filosofiniai pakaitalai, vaidinantys vaikus. Mat pakaitalai niekada nesiryš vaidinti gimimo skausmo.

Dabar jau privalau imtis šios gana susipainiojusios damos filosofinės meilės istorijos, nors ir nesu visiškai tikra turinti teisę dabar apie ją rašyti. Dabar nėra 1982-ieji. Nors ir vėl šalta, balta ir tylu, be to, ir apelsinai (manau, kad ir greipfrutai) žūsta visoje Floridoje, tačiau vis dėlto dabar – nebe 1982-ieji. O mano liūdesys – anaiptol neprilygsta josios. Tiesą sakant, šią popietę jaukiai sėdėdama savo virtuvėje gėriau arbatą ir skaičiau Dantę. Kaip tik tuomet buvau įpusėjusi kaži kam skirtą meilės laišką. Pastebėjau, kad pavadinimas „Meilė ir individas" yra dviprasmis. Supratau jį kaip klausimą apie meilės objekto individualumą. Tačiau drauge tai privertė mane kelti klausimus apie savo pačios individualumą ir tęstinumą tarp vienos meilės ir kitos. Kaip pastebėjo Wittgensteinas, laimingo žmogaus pasaulis gerokai skiriasi nuo nelaimingo. Argi tas pats asmuo galėtų būti dviejų tokių skirtingų pasaulių gyventojas?

Tačiau tęstinumas tarp manęs ir jos nėra visiškai nutrūkęs. Liūdnas radijo pranešimas apie praėjusią naktį sunaikintą dar nesunokusių apelsinų derlių keistokai mane grąžino atgal į senąją jos istoriją apie meilės pabaigą. Šiandien storai apsnigtų apelsinų fotografija man priminė vieną jos sakinį: „Kai Sokrato šviesa Alkibiadui pasirodo „visa iš karto", tai tokia šviesa, kuri, spinduliuodama ir užliedama troškimo apimtą kūną, gali surakinti ar net sušaldyti į ledą. Toks tas jos grožis". Tikrai negalėčiau iki galo tam pritarti, tačiau negalėčiau ir neigti, kad tai manęs nejaudina. Dabar, nors nelabai pritariu jos kur kas apokaliptiškesniems ir savo silpnybėms nuolaidžiaujantiems atsakymams ir nors norėčiau visa tai vertinti žaismingai ir nėmaž dėl to nesisieloti, vis dėlto dar sykį pasijutau esanti šalia ir reginti ją bei jos sukurtąjį jo vaizdinį, kaip jai anuomet atrodė – tą vaizdinį, kuris panašesnis ne į saulę (kaip buvo žinoma Alkibiadui), bet į žaibą, galintį trenkti ir kartu nušviesti.

Jūs išgirsite mano papasakotą jos istoriją, todėl patys turėsite apie ją spręsti. Mat dabar jau galite numanyti mano norą perteikti ją taip, o ne kitaip: jog tai būtų ir teisinga, ir doroviškai priimtina, kad išgyvenusi [tą istoriją], linksmai ją atpasakoju. Kad dabar mylėdama jau kitą žmogų pati likau ta pati, ir, tiesą sakant, ne tokia jau bloga. Mat ketinu ilgiau negu dvejus metus būti jos įpėdine ir tęsėja. Ir jeigu pasakyčiau, kad ištverti meilės mirtį yra ne tik logiškai įmanoma, bet ir geriausia doroviniu atžvilgiu, jeigu net teigiau, kad geriausia meilės samprata yra ta, kuri leidžia vienus individus pakeisti kitais, privalote prisiminti, kad šiuos argumentus, nors ir ištartus jos lūpomis, gali formuoti faktas, jog neseniai rašiau meilės laišką kitam. Vadinasi, ne tik kalbant apie karą išgyvenusiojo kaltė gali būti naudinga aiškinamoji sąvoka.

Dabar gi gindamasi nuo jos ir tuo pat metu užvaldyta jos meilės galios, iš dalies ryžtingai nuo jos saugodamasi, iš dalies trokšdama pažinti jos aistrą, neišvengiamai prie jos artėju, lygiai kaip atsargusis Dante artėjo prie Frančeskos dvasios. Ar galiu padaryti tą patį, ką padarė ir jis: pašaukti ją „meile, kuri ją veda"? Ir štai šios piktos žiemos sutemose ji išnyra man prieš akis tarytum pamišusi iš meilės besiblaškanti balandė, „vedama troškimo" ir apimta švelnaus liūdesio. Aš tikrai nesu tokia.

Jau esu minėjusi, kad jos rausimasis knygose primena Aristotelį. Tačiau, tiesą sakant, tai nėra visiškai tikslu. Augustino *Tolle lege* kur kas labiau skatino viltį. Kaip tik tuo metu ji trōško po ranka turėti tekstą, kuris jos gyvenimą nuo prakeiksmo pasuktų prie išganymo ar užvestų ant kelio, einančio palaimos link, arba pakylėjęs virš ilgesio sūkurių nublokštų ant kyšulio, nuo kurio ji galėtų stebėti visą pasaulį ir savo vietą jame. Ji nebuvo visiškai *nel mezzo dal cammin*, tačiau beveik, kaip anais pavojingais laikais buvo įprasta galvoti, tad atrodo visiškai teisinga, kad jos kelyje turėtų pasirodyti koks nors išsigelbėjimas.

Tačiau Talahasyje nėra jokių slaptų knygų. Taigi ji tegalėjo peržvelgti tai, kas buvo svečių kambaryje, ir pastvėrusi pirmąją po ranka pasitaikiusią knygą išskaityti savo likimą? (Ir kaip visiškai aišku, kad ji troško ne religinio, o meilės išsigelbėjimo!)

Šį ypatingą svečių kambarį šeimininkai buvo užvertę knygomis apie Blumsberio grupės narius. O tai išties neteikia daug vilčių. Jai kur kas labiau patiktų Proustas. Ji pati ne ką teišmano apie Blumsberio žmones, tačiau vis dėlto pagalvojo, kad jie turėtų neblogai derėti prie Diotimos aplinkos. Šiaip ar taip, ji pakankamai žinojo, kad imtų įtarinėti jų jausmuose esant pernelyg daug aristokratiškų manierų ar didelio siekio vieną žmogų pakeisti kitu. Nepuoselėdama pernelyg didelių vilčių, iš arčiausiai lango esančios lentynos ji ištraukė didžiulį Doros Carrington laiškų bei dienoraščių rinkinį ir išsyk atsivertė knygos pabaigą (man atrodo, tikėdamasi ko nors tragiško, kad tiktų jai), nėmaž nenutuokdama Carrington esmės.

Ir tuomet ji aptiko štai tokį įrašą. (Nesąmoningai jį įsiminusi net keletą mėnesių nešiojosi su savimi kaip ašarų šaltinį, tačiau man reikėjo [tą knygą] pasiimti iš bibliotekos. Perskaičiusi supratau, kad mažai čia kas man yra žinoma. Tai išties privertė mane nustebti.)

> Niekas niekuomet nesužinos apie ypatingą Lytono tobulumą. Apie jo juokus, kai būdavo geros nuotaikos. „Dingo Rytų karalienė". Man atrodo, kad tu suvalgei mano nagų žirklutes, o per priešpiečius dėjaisi skambinantis didžiąją fugą, prieš mums išsiruošiant. Niekuomet nepasitaiko juokelių apie kavą, mat aš taip ilgai užtrunku valgydama sūrį. Kartais man šauna į galvą mintis, kaip švaistūniška laidyti panašius juokelius kaip po dangų siuvančias kregždes. Tačiau niekas negalėjo jų užrašyti. Nebebuvo įmanoma būti laimingesniais drauge. Kiekviena akimirksnio nuotaika versdavo mane jaustis panašiai. Tačiau visa prapuolė... Dabar, brangusis Lytonai, nebėra su kuo juokauti apie Tiberį ir jūrų arkliukus, nebėra, kas vakarais man skaitytų Poupą, nebėra su kuo pasivaikščioti po terasą. Nebėra nė kam rašyti laiškų, mano brangiausias Lytonai.
>
> ...Kas dabar iš kasdienių pokalbių, juokelių, nuostabiausių vizijų, skausmo, netgi košmarų? Su kuo galėčiau jais pasidalyti, o ir kas įstengtų juos suprasti? Niekas negalėtų rasti kito tokio kaip Lytonas, ir kad ir kaip neįprasta tai gali atrodyti G. B., tie draugai, kuriuos šis vadina guodėjais ir Lytono pakaitalais, negalėtų būti tokie patys – svarbu *kaip tik tai*, ką man reiškė Lytonas.
>
> Negalima gyventi prisiminimais, kai visa gyvenimo esmė buvo keistis meile, mintimis ir pokalbiais.

Ji pasijuto tarsi pati būtų rašiusi šiuos žodžius, nes šie taip taikliai išreiškė jos pačios liūdesį. Ji čia sėdėjo kaži kaip absurdiškai raudodama su knyga, o posakis „ypatingas tobulumas“ jos vaizduotėje sukėlė tokį konkretų įvaizdį, jog nusipurčiusi jo artumos vėl pratrūko raudoti. (Man pasirodė sunkoka visa tai aprašyti.)

Pamanė, kad čia esama šio to verto skaityti apie meilę. Pavadinkite tai Alkibiado požiūriu. Pavadinkite (šią akimirką) jos pačios. Mat ir jai buvo žinomi šie guodėjai ir jų žaidimai. Žinojo, netgi pernelyg gerai, jog tai, ką itin myli, tačiau ko neturi, pasak šios moters, yra ypatingas tobulumas, tikslus, nepakartojamas dalykas, kurio neįmanoma darkart atrasti. Esama tam tikros vertės ir žinių, kurios neatskiriamos nuo šio savito santykio. Mėginti [tą vertę ir tas žinias] atkurti ar pakeisti būtų taip pat beprasmiška, kaip bandyti medžioti juoką, kai šis jau yra išgaravęs. O ji galvojo ir apie jų juokus.

Ką gi, kas iš tiesų buvo toji individualybė? Arba, pasak Carrington, kur ji glūdėjo? (Dabar jūs pagaliau galėsite sužinoti, kokia buvo ši dama: ji visą laiką susimąsčiusi. Užuot ėmusi verkti, ji paklaus, kur verksmas glūdi. Viena ašara, vienas argumentas: štai toks jos gyvenimas.) Šioje pastraipoje aprašyti keli, nors ir skirtingi, tačiau giminingi Carrington ginčai su savo guodėjais. Trys, tiksliai šnekant. Visų pirma, draugai, atrodo, nesuvokė, kad meilei iš esmės būdingos neprilygstamos ir nepakartojamos savybės. Jie kalbėjo apie pakaitalus. Vadinasi, buvo įsitikinę, kad keletas Lytono savybių galėtų būti įkūnytos ir kitame žmoguje – galbūt panašių vertybių ir būdo. Tačiau Carrington puikiai žino, kad patiriant jausmą, kuris laikytinas meile, nesama kito tokio asmens kaip Lytonas, kad niekas kitas nelaido tokių nuostabių sąmojų ir neįstengia taip smarkiai pakeisti paprastų dalykų, naudodamas tą ypatingą magiją. Rūšies tapatumo gali pakakti Aristoteliui. Tačiau jai to visiškai nereikia. Jai reikia to tikslaus, neprilygstamo ir (tai ji pernelyg gerai žino) praeinančio dalyko. („Mirtis“ – kaip ji rašo tame pačiame puslapyje – „deja, *nėra* nesuvokiama. Ją pernelyg lengva suprasti“. Romantiškų santykių pabaiga iškelia panašių episteminių problemų, tik ne taip oriai.)

Antra, ji suvokia, kad keleto dalykų, kurie jai labiausiai patinka Lytono asmenyje, iš tiesų jis net neturi; tai jo santykio su ja savybės. Ypatingas nuotaikų artumas, humoro tinkamumas, abipusis supratimas, – visa tai nepakartojamos vertybės, kurios neieškotinos jokiais racionaliais metodais, tačiau vis viena randamos – visai kaip vienas Aristofano girtuoklių, staiga sutinkantis kitą girtuoklį, visiškai atitinkantį keistą jo paties pavidalą. Žinoma, iš dalies Carrington dienoraštis ją sujaudino dėl to, kad jame buvo tiek daug dalykų, kurie asmeniški ir nesuprantami; dienoraštis atvėrė intymaus bendravimo tankmę, kurios joks tokiuose santykiuose nedalyvaujantis žmogus negalėtų suvokti. Lygiai kaip Carrington, jai teko pažinti tą baisią atskirtį, kai palengva suvokiama, kad niekas nebesijuoks su ja būtent taip ir nebeatsilieps į jos jausmus taip ypatingai tinkamai. Jai toptelėjo prisiminti daugybę dalykų. Šios mintys truko šiek tiek laiko. Ji suvokė, kad neįmanoma sudaryti jokio tų minčių sąrašo.

Be viso to, ji dar pagalvojo (prisivertusi grįžti prie sąrašo, mat buvo įsikalusi į galvą, kad esama trijų dalykų, o dėl savojo užsispyrimo ji tikrai niekam neleis savęs sustabdyti, kol nepasieks trečiojo), kad yra ir jų istorija. Net jeigu būtų ne vienas žmogus, galimai sužadinęs tokio paties stiprumo Carrington meilę (dėl savęs ji tuo

gerokai abejojo), toks žmogus vis viena negalėtų tapti pakaitalu. Juk santykius praturtino ne vienerių metų artumas, pokalbiai, rašyti ir gauti laiškai. Kas nors galėtų pasakyti, kad meilę didele dalimi sudaro ši istorija, šis įprotis, pavyzdžiui, pasakoti apie kiekvieną potyrį ir pasakojant iš naujo juo džiaugtis. Galėtų atrodyti, kad jųdviejų santykių darnumas iš dalies yra pirminio atitikimo klausimas, tačiau istorija ir jos intymumas sudaro nemenką dalį to, kas tuos santykius daro tokius stiprius, tokius nepakeičiamus.

Niekas kitas niekada nepažins ypatingo jo tobulumo. Kito tokio charakterio negalima rasti. Ir jeigu imčiausi aprašyti jos mintis užplūdusius vaizdinius, kaip baigėsi trijų dalykų sąrašas, darant besąlygišką Carrington išvadą, galbūt galėtumėte geriau suprasti ne tik ją pačią, bet ir meilę, kuri tąsyk buvo tokia didelė jos dalis. Tačiau renkuosi taip nedaryti. Esu sumaniusi jums nieko nesakyti apie jos mylimojo, jų santykių individualumą, jų istoriją, tiesiogines jos liūdesio priežastis. Tam yra gausybė priežasčių. Kai kurių čia neminėsiu, kai kurios siejasi su aristotelišku požiūriu į dalykus, kurie pasakojimą daro filosofinį. Tačiau tikrai ne paskutinė iš priežasčių yra mintis, kad leidusi sau tapti jos partnere ir drauge, klaidžiodama po atmintį, skausmą ir nuostabą, leidusi to individualumo galiai užvaldyti mane, kaip kartkartėmis ji užvaldydavo ją, veikiausiai būčiau metusi rašyti laišką. Ir lygiai taip akivaizdu, kad nebérašyčiau ir šio straipsnio ar istorijos, nesvarbu, kas tai yra. Man atrodo, rašymas apie meilės trapumą turi savo kainą; tam tikru požiūriu turi atsisakyti tą trapumą pažinti ar pripažinti. Ar iš tiesų rašymas apie meilę, net ir nuolankiai ir jautriai, nėra bandymas apvaldyti šią temą, paspęsti jai spąstus ir supančioti it gyvulį – vadinasi, neišvengiamai nemeilės aktas. Ir jeigu galėčiau apie [mylimąjį] papasakoti raštu, kiekvieną judesį, žvilgsnį ir dorybę išversti į žodžius, jeigu galėčiau tai padaryti, tiesą sakant, nesiliaudama rašyti, ar nebūčiau jo tobuliausiai ir geriausiai užvaldžiusi, atsikratydama tos meilės galios? Šiuo požiūriu mano negebėjimas taip pasielgti gali pasirodyti kaip atsitiktinė malonė.

Atrodo, kad man reikia nevaldomo rašymo meno, kuris rašytojui leistų būti imlesniam meilei negu anksčiau. Kurio nebūtų galima apkaltinti įprastu rašymo kietaširdiškumu gyvenimo atžvilgiu. Mat paplitusi mintis, kad rašymas yra kūrybinio žaidimo forma, o viskas vienaip ar kitaip yra rašymas, man atrodo, nepaiso vieno paprasto fakto, kad didžioji žmogaus gyvenimo dalis anaiptol nėra žaisminga ar net kūrybinga. O rašymo ir šios nežaismingos gyvenimo pusės santykis yra dviprasmis. Rašymas tai, žinoma, paliudija. Tačiau net tai darydamas, jis taiso, paprastina, formuoja. Tad atrodo, kad jam nelengva nebūti paslapties ir meilės priešu bei neigėju. Pagauta kokio kraštovaizdžio grožio, kokio jausmo galios, išsyk griebiuosi popieriaus lapo; ir jeigu man pavyksta išreikšti tai žodžiais, iš karto viską užrašau ir lengviau atsikvepiu, kad atsikračiau tam tikro nuolankaus pasyvumo. Taigi atrodo, kad rašymas nėra viskas, greičiau tai, kas yra priešinga, tarkim, laukimui. Beckettas mėgina remtis kalba, norėdamas padaryti galą pačios kalbos paprastinimams ir atsisakymams, juos išnarplioti, pasakojimus pakirsdamas pasakojimu, žodžius – žodžiais. Jeigu nebūčiau pasiryžusi išgyventi, mėginčiau irgi taip rašyti.

Galbūt ji irgi turėjo panašių minčių. Tiesa, man jos ne visiškai tinka. Veikiausiai ji skaito Heideggerį, tepadeda jai Dievas. Aš, kaip ir Dante, pernelyg prie jos priartėjau. Tačiau mano paveiksle pasirodo tik vienas angelas, ir vienintelis galimas išsigelbėjimas – tai visiškas prakeikimas. Dabar regėdama ją raudančią į pagalvę, ant kurios pasidėjo savo knygą, drauge su ja jaučiu, ką reiškia ką nors mylėti ir kartu būti kieno nors mylimai. Būgštaudama, kad nepasakyčiau ko nors asmeniška – nes apibūdinčiau jį ir nusižengčiau savo pačios nustatytoms taisyklėms – tiesiog sakau:

Oh lasso,
Quanti dolci pensier, quanto disio
Meno costoro al doloroso passo!

– Ak, kokia svaja,–
Aš atsakiau, – kokia aistra galinga
Juos į bedugnę atvedė, deja!*

Tačiau, net ir raudodama, ji svarstė, ar Carrington žodis jos guodėjams buvo paskutinis. Tai buvo išties siaubingas paskutinis žodis; ji perskaitė pakankamai, kad suvoktų, kokia išvada darytina. Norėjo išsiaiškinti – ją taip smarkiai tai gąsdino, – ar Carrington buvo visiškai sąžininga. (Mat argumentavimo sąžiningumas atrodė kaip galimybė išvengti tokių išvadų.) Skaitant toliau paaiškėja, kad vienas guodėjų argumentų akivaizdžiai kalba apie individualumo sampratą, reikšmingą jos pačios meilei, ir, tiesą sakant, kaltina ją neteisingai suprantant kaip tyčia tą dalyką, kurį ji pati labiausiai pabrėžia. Rodėsi, kad Lytono asmenyje ji buvo atradusi viską, kas jis iš tiesų yra – neprilygstamas, efemeriškas, santykiškas. Tačiau jie vis viena įtikinėja, esą Lytonas yra žmogus, turintis aiškias dorovines ir intelektines savybes ir apibrėžtas vertybes, įsipareigojimus bei siekius. Be to, kaip ji gali tvirtinti mylinti Lytoną, jeigu iš tiesų nemyli ir nemato ypatingos svarbos, dėmenų, kurie sudaro kur kas esmingesnę jo dalį negu tai, kad kažkurią dieną jis kalbėjo apie sūrį? Visa tai suteikia vilčių, kad gedulas baigsis, gyvenimas tęsis. Tačiau kol kas jai padarė įspūdį mintis, kad šis itin romantiškas (arba aristofaniškas, nes galime jį kildinti bent iš tų neprilygstamų girtų antrųjų pusių) požiūris į meilę, pagal kurį meilę visų pirma lemia tam tikras sąlygiškas ypatingas atitikimas, negali remtis pakankamai gilia individo samprata kaip tik todėl, kad niekina šiuos besikartojančius dėmenis.

Žinoma, šie dėmenys įsismelkę Carrington širdyje. (Taigi akivaizdu, kad ir jos pačios širdyje.) Mat pagalvokite, kaip ji šneka apie keitimąsi mintimis ir kalbėjimąsi. Ar net pagalvokite apie jos sakinį: „Niekas negalėtų rasti kito tokio kaip Lytonas". Jos manymu, niekas neištartų tokio sakinio apie žmogų, kuriuo nesižavėtų – nesižavėtų dėl tam tikrų dorybių ir vertybių. Taip kalbėdamas žmogus turi mintyje (ji ir pati tai turi mintyje manydama, jog tai ypač tinka jos atveju), kad šis žmogus yra ypač geras tais požiūriais, kuriais būti geram, manoma, yra svarbu. Alkibiadas panašiai kalbėjo apie

* Dantė Aligjeris, *Dieviškoji komedija*, parengė Agnė Iešmantaitė, vertė Aleksys Churginas, Vilnius: Žaltvykslė, 2004, p. 32. – *Vert. past.*

Sokratą, savo meilės neribodamas (besikartojančiomis) dorybėms, veikiau tvirtindamas, kad šios esančios pagrindinė ir esminė jo meilės Sokratui dalis. Mylėdamas jis buvo apimtas troškimo, o ne vien ieškojo savo antrosios pusės. To paties jis negalėjo pasakyti apie Agatoną, nebent juokais. Tad kaip Carrington gali teigti mylinti Lytoną, nesuvokdama, kaip svarbu Lytono asmeniui tai, kad jis turi tam tikrų vertybių ir, tiesą sakant, gyvena pagal jas, grindžia jomis savo gyvenimą?

Tačiau dabar, atrodo, atsirado intriga. Mat tuo atveju, kaip teisingai įrodinėja guodėjai, esama to, kas pergyveno jo mirtį, šis tas, ką ji ir toliau gali mylėti ir branginti, nors tame atskirame gyvenime tai jau nebėra įgyvendinta. Štai ką ji atsako. „Jie tvirtina, esą žmogus privalo tausoti tavo gyvenimo normas ir vertybes. Tačiau kaip galėčiau, jeigu tausojau jas vien tau? Viskas buvo tik tau. Mylėjau gyvenimą, nes tu buvai jį padaręs tokį tobulą, tačiau dabar nebėra su kuo juokauti, kalbėti apie Rasiną ar Moljerą, apie planus, darbą ir žmones." Jai atrodė, kad juos turėjo sujaudinti tai, jog ši kalba atskleidžia didžiulę sumaištį, kurią kelia meilė ir Lytonas. Lytono esmė – kad jis yra žmogus su savo vertybėmis ir normomis, mylintis vertingus daiktus savaime. Ir kaip ji gali teigti, kad tai yra Lytonas, kurį ji myli, jeigu nė nemėgino suvokti, ką iš tiesų jam reiškiąs Rasinas, jeigu Rasiną telaiko girtu ekscentriku, atsitiktinio atitikimo pavyzdžiu? Jai pradėjo dingotis, kad šie guodėjai yra teisūs. Juk aišku, kad savo mylimą vyrą ji mylėjo ne dėl to, kad jis jai tiko, o daugiau todėl, kad buvo angelas. Kitaip tariant, nepriekaištingai geras ir puikus tais atžvilgiais, kuriais ir jai buvo svarbu būti gerai ir puikiai. Kitais žodžiais, buvo nepalenkiamas, laikydamasis normų, kurių ji irgi siekė, mylėdamas jas savaime. (Manote, kad nieko apie jį nežinote. Tai žinodami, galėtumėte jį išskirti iš dešimties milijonų.)

Šią akimirką ji neraudojo, tačiau susijaudinusi žingsniavo po kambarį. Mat jai atrodė, kad būtų gerokai lengviau įveikti širdgėlą, jeigu turtingesnė meilė individui, meilė, kuri yra tikrų tikriausia meilė individui, tarkim, jos pačios meilė, galų gale remtųsi pripažinimu, jog tam tikri dalykai turi vidinę vertę, kuri, būdama besikartojanti ir neypati, pergyvens individo mirtį ar pasitraukimą; jog kuo labiau šį individą žmogus mylėtų, tuo labiau suprastų, kad ir be jo esama dalykų, dėl kurių verta gyventi ir kurie susiję su įsipareigojimais ir siekiais, grindžiančiais pačią meilę. Šių dalykų galima ieškoti ir kitame žmoguje, netgi siekti savaime, atskirai nuo meilės. (Mat kaip daugelis nepaklusniųjų Diotimos mokinių, ši dama, kuri laikė save nepataisoma romantike ir tokia būdavo pirmadieniais, trečiadieniais ir penktadieniais, kartu mėgdavo dairytis doroviškai priimtinų būdų savo pastovumo ilgesiui patenkinti. Diotimos būdas buvo nepriimtinas. Tačiau jeigu tikriausia neprilygstamo ir neprilygstamai mylimo žmogaus vertė galėtų suteikti [tą vertę] mylinčiam gyvenimui pastovumo – tai būtų pats geriausias pokštas iš visų. Kaip jau esu perspėjusi, dabar kaip tik ir mėginu vieną tokio pokšto variantą; mėginu, rašydama ir saugodama meilės trapumą, norėdama tą trapumą paversti savo pačios pastovumo pagrindu.)

Viltis užbaigti šį Carrington prieštaraujantį argumentą ją sujaudino iki ašarų. Tai reikalautų nemenkų svarstymų ir diskusijų, nes didžiausias tokios nenumaldomos širdgėlos patrauklumas ją privertė gerokai suabejoti tokia *consolatio philosophiae*. O

norint, kad [tokia paguoda] būtų įtikinama, ją reikėtų išdėstyti raštu, mat jos mintys ją įtikindavo tik tada, kai išvysdavo jas įamžintas.

Nuo ko ji pradėtų šį puolimą prieš Carrington (o taip pat, kaip matote, ir prieš savo pačios mirties dorovinį pranašumą)? Ji įsivaizdavo, kaip pareiškiamas požiūris į vertybes ir besikartojančiu įsipareigojimu ir troškimu paremtos meilės pranašumą, tada seka Carrington priekaištai ir galiausiai atsakymai į tuos priekaištus. Mat darydama pirmą pareiškimą, ji būtų galėjusi galvoti vien apie savo meilę, tačiau būdama bendrybių mylėtoja, tokio atskiro dalyko net nebandė suprasti, nelygindama jo su kokiu nors filosofiniu aiškinimu, kad jie vienas kitą nušviestų. Tekstas, kuris visada atrodė apibūdinantis meilę geriau už visus jos pačios požiūrius, kuris, kaip jai atrodė, veiksmingai argumentavo tiek prieš Diotimos individualios aistros draudimą, tiek prieš Aristofano pernelyg pabrėžiamas kitas puses, neabejotinai buvo Platono *Faidras*. Išsitraukusi pieštuką ir geltono popieriaus lapą (ji visuomet tokį turėdavo, net ir nevilties apimta) sėdosi prie stalo ir ėmė rašyti.

Dabar jai nejaučiu jokio gailesčio. Mat ji itin tvirta dama, kai sėdi ir rašo prieštaravimus ir argumentus. Nebe baugštus balandis, o kupina pasitikėjimo guvi profesionalė. Kur kas panašesnė į mane.

„Tad à la guerre comme à la guerre", sakau jai panašiai, kaip Jameso Princas taip dviprasmiškai sakė Šarlotei Stant. „Esu sužavėtas tavo drąsa ir beveik nustebęs savąja".

Mylėti individą: romantiškasis tikimas ir platoniškasis siekimas

I. „Faidras": geriausias požiūris į meilę grindžiamas požiūriu, pagal kurį individą iš esmės sudaro vertybės ir siekiai.

Čia neaprašoma, kas apskritai yra aistringa meilė. Čia aprašomas geriausias aistros tipas. Sokratas teigia, kad tokia „pamišėliška" aistra kitam asmeniui yra svarbiausia žmogaus gyvenimo dalis ir būdas, kuriuo aistra geriausiai pasireiškia gerame gyvenime. Prieštaraudamas Lisijui, anot kurio, įsimylėjęs žmogus niekuomet negalės sužinoti, kas iš tikrųjų yra jo mylimasis, Sokratas tvirtina, kad pačioje aistroje (ne visose, tačiau būtent tokioje) žmogus geriausiai gali pažinti ir mylėti kitą žmogų – mylėti tai, kas kitas iš esmės yra.

Tai prasideda nuo vertybių atpažinimo. Sielos skiriasi pagal tai, kas joms labiausiai rūpi. Pavyzdžiui, Dzeuso tipo sielos labiausiai domisi filosofija bei dorovinėmis vertybėmis ir atkakliai jų siekia. Tokios sielos esmė ir yra rūpintis šiais dalykais. Galima įsivaizduoti, kad tokie žmonės, net ir praradę pinigus, garbę ir jaunystę, iš esmės visiškai nepasikeis. Tačiau neįmanoma įsivaizduoti, kad jie taip pat lengvai liautųsi rūpinęsi pažinimu ir teisingumu. Aristotelis visa tai apibendrina glaustai: *kath' auton*, patį žmogų sudaro būdo ir vertės įsipareigojimai (priešingai negu lipšnumas ir oportunizmas). Mylėti patį žmogų, o ne atsitiktines jo ypatybes, vadinasi, mylėti kaip tik tai.

Atpažįstant vertybes prireiks, netgi būtinai, aistros. Ir imlumo. Visų pirma, mylintysis yra stebuklingai užvaldomas kito asmens grožio, „tikrosios gėrio ir kilnumo idėjos". Jis yra apakinamas, sujaudinamas ir nušviečiamas. Jo sujaudinta siela

yra tarsi dantenos vaiko, kuriam dar tik pradeda kaltis dantys. Arba augalas, kurį laisto ir prižiūri kito grožis ir nuostabumas. Jo patirtis nėra panaši į šaltą pagarbą ar paprasčiausią susižavėjimą. Tačiau svarbiausia, kad jo jaudulį sukėlusiame grožyje jis pastebi ir savo branginamų bei siekiamų vertybių ženklą. Dabar jis be perstojo „seka savo dievo pėdomis". Kito grožis net ir iš pradžių nėra suvokiamas kaip paviršutinis patrauklumas, o kaip atsidavusios sielos spindesys. Esminiai jo meilės dėmenys – pagarba ir nuostaba.

Iš tiesų, jis nebūtų įsimylėjęs, jeigu kitas nebūtų atsakęs į jo susižavėjimą. Tiek pati meilė, tiek seksualumas (bent jau gerų žmonių) savaime išrankūs ir siekiantys. Jo aistra sukyla ir priverčia jį drebėti bei virpėti, suvokus tai, kas atliepia jo sielos troškimus. Aistrai tai patinka: ji reikalauja objekto, kuris spinduliuoja vertybes. Tačiau galiausiai ji reikalauja abipusės meilės ir apsikeitimo mintimis, kas kiekvienam leidžia nuosekliai atsiduoti pagrindiniam savo siekimui.

Kita vertus, siekimas šiuo atveju yra ne kas nors atskira ir sau pakankama, veikiau jis yra stokojantis, pažeidžiamas ir susijęs su judėjimu bei imlumu. Savo vertybių jie negali siekti be įkvėptos ir puoselėjamos meilės. Siekdama vertybės kiekviena siela privalo visų pirma būti atvira ir imli. Pirmas esminis žingsnis tiesos ir pažinimo link įvyksta tuomet, kai atvėrusiam akis grožio srautui leidžiama sudrėkinti ir ištirpdyti kietuosius bei sausuosius sielos dėmenis. Tik tuomet siela ima įžvelgti save ir savo pačios siekius. Ir ilgainiui liesdamiesi ir šnekėdamiesi su „nuoširdžia aistra" vienas kitame jie „seka pėdomis" savo dievo, pažindami vienas kitą, save ir kartu tikras vertybes.

Tačiau kur čia individo vieta? Tikrasis kiekvieno individualumas slypi sielos subtilume, asmenybės būde ir įsipareigojimuose, kurie padaro individą vieno ar kito dievo garbintoju. Tokie įsipareigojimai yra pakartojami ir neypatūs, vadinasi, bent jau pradžioje gali būti ne vienas atitinkamo sielos tipo žmogus, galėjęs atsiliepti į vidinius mylimojo poreikius. Taip pat tikėtina, kad atskirame gyvenime (iki mirties ar išvykimo) gali būti kelios panašios meilės. Tačiau, šiaip ar taip, yra ribos. Pirmiausia, tokius žmones ne taip jau paprasta rasti. Be to, asmuo savyje privalo turėti paslaptingo viliojančio ir užvaldančio patrauklumo. Antra, akivaizdu, kad nemenką vaidmenį čia atlieka istorija: santykių stiprėjimas bėgant laikui akivaizdžiai lemia jų vertę kaip pažinimo, savižinos ir paskatos šaltinis. Šiuo atveju atsitiktinybės ima darytis esminės. Galiausiai, kitaip nei Carrington guodėjai, turime pastebėti, kad, anot Platono, netekęs mylimojo žmogus toliau negali siekti mylimojo vertybių, kai nebėra jokios meilės; mažų mažiausiai negali siekti jų tuo pačiu būdu. Mylimojo netekęs žmogus privalo laukti kito įkvėpimo.

Tačiau ir čia dar galima ir išlikti pačiam, ir pakeisti kitą. Mylintysis nesijaus, kad be meilės jis yra visiškas niekas, neturi dėl ko gyventi ar nebegali likti tuo pačiu žmogumi. Mat jo meilė remiasi tvariais dalykais, kurie, galima sakyti, yra „didesni už mus abu". Rasti naują meilę yra būtina, idant toliau siektum filosofijos ar kažko panašaus, ir jeigu prarastas mylimasis kaip tik tai mylėjo, natūralu, kad mylimojo netekęs žmogus turėtų pasistengti pratęsti ir įgyvendinti santykių tikslus.

Iš dalies patenkinta, ji susimąstė. Šis iššūkis Carrington pasirodė pernelyg subtilus, tad net tokia beviltiška romantikė buvo priversta pažiūrėti į jį rimtai. Tačiau perskaičiusi, ką parašė, iš tiesų nebuvo įsitikinusi, kad perimti Carrington požiūrį į Lytoną yra teisinga. Be to, ar toks požiūris galų gale reiškė, kad, tarkim, *New York Review of Books* būtų galima išspausdinti skelbimą „ieškau mylimojo“? (Pavyzdžiui, Dzeuso tipo siela, atsidavusi filosofinėms ir etinėms vertybėms, ieško puikaus žmogaus su panašiais siekiais...) Ir jeigu sąrašas būtų pakankamai išsamus, be to, jeigu kaip nors patikimai būtų užtikrinta, jog kandidatas iš tiesų turi dorybių, kurių skelbiasi turįs, tokiu atveju ar kandidatas, kuriam pasisektų, netaptų aistringu jos mylimuoju? Tačiau ar tai būtų ne absurdas? Tiesa, epistemologiniu klausimu Platono tekstai nėra tokie paprasti kaip skelbimas, mat tvirtina, kad tikrasis įpročių ir būdo pažinimas reikalauja artimumo. Negali nieko žinoti iš anksto: privalai tiesiog eiti šiuo keliu ir leisti sau ištirpti nežinojime. Tačiau atrodo, kad, jo supratimu, visuotinių bruožų turėtų pakakti aistringai meilei, be to, jie pakankamai apibūdintų meilės objektą. Visa tai atrodė ganėtinai prasta ir absurdiška. Žinoma, ne vien epistemologija padėjo jai neparašyti panašaus skelbimo.

Šiuo atveju esu linkusi su ja sutikti. Kai pirmą kartą prasitariau, kad pradedu rašyti šia tema, pamėginau sudaryti besikartojančių mano gerbiamų ir siekiamų savybių sąrašą. Turėdama prieš akis tokį sąrašą, prisiminiau savo mylėtus vyrus ir tuos, kuriuos, tikėtina, galėjau mylėti, tačiau nemylėjau. Nėra ko stebėtis, kad mano rimtai mylėti vyrai gavo aukščiausius vertinimus. Tiesa, juk ir sąrašą sudarinėjau apie juos mąstydama. Kaip lanksčioji Aristotelio liniuotė, sąrašas pasirodė gerokai atsiliekantis nuo konkrečių asmenų įvaizdžio. Nors jis ir gali juos apibendrinti, tačiau „nėra pastovus, o prisitaiko prie akmens formos“*. Akivaizdu, kad naujas mylimasis, stokojantis keleto į šį sąrašą įtrauktų savybių, tačiau turintis kitų, vien todėl tikrai nebus atstumtas. Jį pamilusi, pakeisčiau ir sąrašą. Tokiu atveju kiltų klausimas, ar savyje atradau ką nors tokio, kas visą laiką manyje gyveno (savitas Platono vidinis sąrašas), ar tik paprasčiausiai keičiu sąrašą. Nematau jokių rimtų priežasčių, kodėl turėčiau labiau vertinti pirmąją alternatyvą.

Jos apmatai nesiekė pernelyg toli. Ji vis dar jautė platonizmo absurdiškumą, Carrington išsižadėjimo orumą ir teisingumą. Ji turėjo užsiimti antrąja savo sumanymo dalimi: tikruoju Carrington ir *Faidro* dialogu. Jai be perstojo į galvą būtų lindę romantiški prieštaravimai – kiekvienu atveju Platonui ji duotų stipriausią iš galimų atsakymų. Scholastinis, papunkčiui išdėstytas požiūris į tai, ką ji anuomet rašė, liudija jos sumaišties stiprumą.

(Kur kas vėliau pirmą sykį pajutusi geismą kitam žmogui, ji ėmė kitaip smarkauti. Tuomet nesuvokiau, kad ji vis dar ten yra. Galbūt man atrodė, kad ji jau buvo tapusi manimi. Ji, arba jis, kurį ji nešiojosi savyje, vidinis žmogus, kaip Prousto Albertina įsibrovęs į jos širdį ir ten apsigyvenęs, pavydus ir sumaištį keliantis svečias, net keletą naktų iš eilės neleido man užmigti, mat jausdavau stiprius smūgius į galvą ir pilvą. Vėliau man buvo nustatyta *viral labyrinthitis*. Tačiau aš ir taip žinojau.)

* Aristotelis, *Nikomacho etika* // Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, Vilnius: Mintis, 1990, p. 167. – *Vert. past.*

II. Romantiški prieštaravimai ir Platono atsakymai.

Romantiškasis oponentas Platonui gali pareikšti net keletą skirtingų prieštaravimų. Kai kurie jų – dėl konkretaus platoniško vertingų savybių sąrašo turinio. Kai kurie – susiję su jų pritaikymu ar aiškinimu. Galiausiai esama prieštaravimų pačiai minčiai meilę grįsti savybių sąrašu.

A. *Prieštaravimai dėl Platono sąrašo turinio.*

1 prieštaravimas. Platono sąraše esama individualių įsipareigojimų ir siekių. Tačiau dauguma vertingų individo savybių visai nėra vertybės. Protas, humoro jausmas, nuoširdumas: visos šio savybės nėra nei įsipareigojimai, nei siekiai, tačiau nepaisant to, jas turinčio asmens individualumui jos yra itin vertingos ir neabejotinai esminės.

2 prieštaravimas. Negana to, į sąrašą patekusios savybės iš esmės yra dorovinės ir protinės. Tačiau kai kurios besikartojančios su mano meilėmis susijusios savybės toli gražu tokios nėra. Su dorove (siekimu) jos apskritai gali neturėti nieko bendra, pvz., tam tikra spalva, ūgis ar net etninė kilmė. Maža to, jos gali net neigiamai veikti siekimą. Nuolatinis Carrington vyrų rinkimasis, sumenkinęs jos meninius sugebėjimus, padarė ją panašią į vaiką, kovojantį su savo troškimais. Nepaisant to, tai iškilus jos meilių braižas ir svarbus jos mylimųjų individualumo bruožas.

3 prieštaravimas. Platono sąrašas pabrėžia siekimo bendrumą ir atsidavimo panašumą. Tačiau keletas svarbiausių, labiausiai vertinamų mylimojo savybių yra kaip tik tos, kurių neįmanoma su niekuo palyginti. Neretai jos yra vertinamos todėl, kad pats mylintysis jų stokoja. Ne itin gerai išmananti literatūrą Carrington vertina Lytono iškalbą ir žinias. Būdama drovi ir nervinga, ji itin vertina gebėjimą laidyti nuostabius ir fantastiškus sąmojus.

4 prieštaravimas. Platono sąraše tų savybių yra išties nedaug. Jis teigia, kad esama keturių sielos tipų, kurie vienu ar kitu būdu yra susiję su dvylika siekių. Tačiau iš tikrųjų su siekiais susijusios savybės yra kur kas subtiliau suskirstytos, be to, jų yra gerokai daugiau ir jos kur kas labiau linkusios sudaryti įvairiausius junginius.

Atsakymas į 1 prieštaravimą. Išties nuostabu, kiek vertingų savybių yra susijusios su žmogaus vertybėmis ir įsipareigojimais. Mes neįvertiname žmogaus gerumo ar drąsos, kol nesame įsitikinę, kad žmogus tam tikra prasme yra įsipareigojęs taip elgtis, vertina tokį elgesį. Jeigu tai tėra paprasčiausias atsitiktinumas ar retenybė, tai nebus vienodai vertinama ir netaps šį žmogų apibūdinančia savybe.

Atsakymas į 2 prieštaravimą. Platonas tikrai nenori pasakyti, kad visos meilės atitinka jo apibūdinimą. Tai norminis, o ne aprašomasis požiūris į žmogaus meilę. Žinoma, yra žmonių, kuriuos nuolat vilioja kokia nors savavališka savybė ar net pats blogis. Aristotelis pažymi, kad pirmas yra nesvarbu kokio amžiaus, tačiau nesubrendusių žmonių požymis. Antras – aiškus ligos požymis, nors graikai yra ne itin daug apie tai kalbėję. Be to, jeigu pastebime besikartojančią savo mylimųjų savybę, kuri, atrodytų, neturi jokio ryšio su mūsų siekimu, tačiau yra pastebima ir pakankamai giliai įsišaknijusi, gali paaiškėti, kad iš tiesų gilioji jos reikšmė anaiptol nėra nesusijusi su mūsų siekiais ir vertybėmis.

Atsakymas į 3 prieštaravimą. Šios įvairovės šaknys iš tiesų glūdi panašume. Skirtingos jų klotys – tai vienas kitą papildantys būdai, kuriais atsiduodama meninei kūrybai. Klestėjimas yra ne kas kita, kaip bendromis vertybėmis grįsta siekių bendruomenė. Būtų visiškai kitas reikalas, jeigu siekiai pasirodytų besą vienas su kitu nesusiję ar netgi neetiški. Tokiu atveju pastebėtume, kad toks skirtingumas meilei yra kliūtis. Gerokai suabejotume, ar vienas kitą jie galėtų visavertiškai mylėti vien už tai, kas jie iš tikrųjų yra. Platono sielos tipai yra labai apibendrintos siekimo formos. Jis niekur nėra plačiau kalbėjęs apie papildomus jų skirtumus, nors amžiaus ir mylimojo bei mylinčiojo patirties skirtumai panašius skirtumus daro tiesiog neišvengiamus.

Atsakymas į 4 prieštaravimą. Šiuo atveju Carrington, regis, neklydo. Pavyzdžiui, būti filosofu yra pernelyg abstraktus bruožas, kad jis įstengtų paaiškinti mano siekio pavidalą, o tuo pačiu ir mano siekiamą meilę. Aišku, tai priklauso nuo paties filosofo bei jo filosofinių nuostatų. Negana to, vertybių derinys, kurį mėginsiu sudaryti, svarstydama gero gyvenimo planą, beveik neabejotinai bus nevienalytis, kad galėtų visiškai atitikti kurį nors Platono sielos tipą. Tačiau turėtume būti itin atsargūs, pernelyg pabrėždami šį savitumą, mat bent vieną dalyką Platono požiūris tikrai leidžia padaryti – turiningai paaiškinti vieno asmens meilėse glūdinčią vienovę.

Iš dalies ji suprato, kad Platonas ne itin linkęs pasiduoti tokiems prieštaravimams. Pagrindinė jo samprata vis viena išlieka nepakitusi. Carrington dar tik pradėjo dėstyti savo argumentus.

B. *Prieštaravimas dėl sąrašo taikymo ar aiškinimo*

5 prieštaravimas. Jeigu sąrašas man pataria eiti į pasaulį ir ieškoti (ar dėti skelbimą į *New York Review*) kokio asmens, pavyzdžiui, teisingo ar išmintingo, vadinasi, jam nepavyksta užfiksuoti, kaip būdingiausiai esmingesnės siekimo savybės skleidžiasi mūsų sąmonėje. Jos tikrai neatžygiuoja pas mus nešinos plakatais. Mums jos atsiskleidžia per kitas su joms giminingas ir kur kas aiškesnes savybes – įvaizdžius, kaukes ir maskuotes. Neretai težinau, kad šis žmogus kažkaip neapibūdinamai yra gražus ir žavus.

Atsakymas 5 į prieštaravimą. Pastaroji mintis Platono tikrai neliko nepastebėta. Tiesą sakant, jis itin atkakliai jos laikėsi. Tai viena svarbiausių priežasčių, kodėl jis manė, kad savyje ar pasaulyje negalėtų suvokti vertybių, kaip antai, teisingumo ir išminties, pats nepatyręs meilės. Tik asmeniškai išgyventa meilė priverčia žmogų keisti pasirinkimus ir mintis, kurių ilgainiui pakaks šių vertybių prigimčiai atskleisti. Pati meilė prasideda ne tiek nuo šių vertybių, kurias nelengva įžvelgti, kiek išgyvenant sukrėtimą, kurį sukelia paslaptingas grožis. (Ji stengėsi negalvoti, kaip nuo durų sklindanti saulės šviesa apšviesdavo jo pečius ir vainikuodavo galvą.) Net jeigu vertybės mums atsiskleistų per šiuos netiesioginius pėdsakus, jos vis viena yra tai, kas mylima. Čia atsiranda kur kas svarbesnis dalykas – kaip pamiltos savybės iš tiesų yra individualizuojamos ir kurios jų iš tiesų yra svarbiausios. Ar tai nereiškia, kad žiūrint saulės šviesoje tam tikru būdu pasimato šaunumas ir mielaširdingumas?

6 prieštaravimas. Vertingų savybių sąrašas yra nusistovėjęs dar prieš atrandant mylimąjį. Esu Dzeuso tipo siela, todėl viena, ko iš tiesų trokštu, – susiporuoti su

kita panašia siela. Tiesa, galiu kol kas nežinoti, kokios prigimties esu, tačiau pasak Platono, bet kuriuo atveju jau esu vienos ar kitos prigimties. Tad mano reikalas tėra visa tai išsiaiškinti – iš dalies mylimojo sieloje aptinkant savojo dievo pėdsakus. Tačiau tikrame gyvenime mano siekiai ir vertybės nėra tokie susiformavę. Naudojuosi nebaigtu ir peržiūrimu sąrašu, neretai privalėdama nuspręsti, kuriam reikalui atsiduoti, kurios vertybės siekti. Kai myliu siekdama, turiu galvoje ir apsisprendimą, ir atradimą. Pasirinkimas tarp vienos ar kitos meilės gali būti suvokiamas kaip paties gyvenimo būdo pasirinkimas. Kurių nors vienų vertybių pasirinkimas. Pasirinkimas atsiduoti būtent šiai meilei yra pasirinkimas mylėti ir žadinti būtent šiuos vidinius savo dėmenis.

Atsakymas į 6 prieštaravimą. Šis prieštaravimas yra stiprus, tačiau tai nėra prieštaravimas sąrašui *per se* ir net ne minčiai teigiamų savybių sąrašą laikyti norminiu renkantis mylimuosius. Juo tiesiog pažymima, kad dar ne visos mano normos ir vertybės yra nusistovėjusios. Kai kurios jų – vis dar vystosi. Pagalvoję apie tokią raidą, suprastume, kad ji itin panaši į bet kokį gyvenime pasitaikantį racionalų sprendimą. Niekada joks sprendimas neatsiranda tuščioje vietoje. Mąstydama apie tai, ką iš tikrųjų man reiškia geras gyvenimas, tvirtai laikausi keleto įsipareigojimų, kuriais remdamasi sprendžiu apie kitus arba vadovaujuosi bendra kokio atskiro dėmens samprata ir svarstau, kas yra svarbiausia jį įgyvendinant. Tačiau net ir rinkdamasi meilę, tvirtai laikausi tam tikrų bendrų vertybių, taip pat apsvarstau kitas. Tad šis prieštaravimas net neparodo, kad išankstinis sąrašas yra pats tas vadovas; veikiau tiesiog įspėja, kad nedera prie jo pernelyg prisirišti. Taigi draugiška pataisa atlikta.

Ji susimąstė. Platonas – be galo stiprus priešininkas. Ji labai stebėjosi jo pateiktų atsakymų galia.

Ir štai pagaliau suvokė – viską vienu metu, kad toks tvarkingas scholastinis klausinėjimas, toks svarstymas apie meilę su gausybe prieštaravimų ir atsakymų į juos negalėtų būti išoriniu ir neutraliu šio jos širdyje glūdinčio reiškinio (bei ryšių tarp šio organo ir kitų pasaulio dalių, galbūt tolimų erdvėje, bet gyvuojančių artumoje) tyrimu. Mat jos svarstymas lėmė jos širdies pokyčius, malšindamas liūdesį ir silpnindamas širdies ryšius. Virš jos ir aplink ją jis atvėrė didžiulę erdvę, kuri, neužpildyta mylimojo buvimo, prisipildė oro ir šviesos. Pagalvojus apie Prousto pasakotoją, tarsi akis į akį susidūrus su nuodinga gyvate, ją nupurtė jo širdies šaltumas. Jis žino, kad gyvenime, kuriame nebeliko meilės Albertinai ir kančių dėl jos, nebėra ir jo paties. Ją užvaldė panika. Ar aš pati dabar neklystu? – klausinėjo savęs, tikėdamasi, kad ištrykš bent kelios ašaros, kurios padėtų tai įrodyti.

Dabar man tapo akivaizdu, kad dėl svarstymo, kuriuo remdamasis žmogus gali apžvelgti ir įtraukti į sąrašą savo širdies meilės nuojautas, patikrindamas, kaip skirtingi požiūriai dera su šiomis nuojautomis, negali būti jokios neutralios nuostatos – jokios filosofinės praktikos, kuri vienu ar kitu būdu nebūtų susijusi su meile. Šie santykiai gali būti be galo įvairūs. Ir anaiptol ne visuomet, kaip šiuo atveju, raminantys ir guodžiantys. *Faidras* tiksliai parodė, kad tam tikra aukštoji filosofinė praktika gali būti veiksminga ir tuo pačiu atskleisti ir skatinti energiją, gerumą bei subtilią laimingos meilės įžvalgą. Aistroje atsiradusios įžvalgos geriausiai gali būti pasiekiamos

bendromis pastangomis ir anaiptol ne atskirai nuo meilės konteksto. (Visai kaip Faidro fantazijos *Puotoje*, kur įsimylėjėlių poros sudaro ištisą armiją, o pašventintuose ryšiuose svajonės tampa tikrove. Galime įsivaizduoti panašiu būdu įsteigtą Filosofijos katedrą, kurios tikslas – nagrinėti meilės sampratą. Įdomu, ko nutraukę santykius imdavosi tėbiečiai.) Kita vertus, kaip antai, jos atveju, filosofija gali kilti iš meilės ir sustiprinti nuotolio bei saugumo siekimą; gali keisti ir išreikšti meilės ar net įsimylėjėlio suvokimą ir nujautimą tiek, kiek šis santykis jai atrodo sudaręs jos tapatybę. Herakleitiškas (ar netgi kratiliškas) manojo tyrimo objektas niekuomet neliks toks pat, vos tik pradedama bristi į jį, net jeigu brendama vienintelį kartą.

Be klausimo, kas imsis rašyti apie meilę, mums vis dar lieka aktualus senasis klausimas – kaip rašyti. Suteikiau jums net keletą priežasčių manyti, kad pasakojimas gali būti teisingesnis negu tą pačią temą gvildenantis traktatas ar straipsnis. Dabar dar galėčiau pridurti, kad pasakojamasis rašymas kur kas geriau negu įprastas filosofinis rašymas išreiškia paties autoriaus konkrečios meilės galios ir svarbos pripažinimą, o skaitytojų širdyse sukelia panašų atsaką. (Tiesa, dabartinė mano patirtis skiriasi nuo jos; ji scholastiniais argumentais tolsta nuo meilės, o aš rizikuoju gerokai įklimpti. Negalėčiau rašyti šios istorijos, kad ir kokia ji pasirodytų abstrakti ir kad ir kiek būtų susijusi su mąstymu ir argumentais, prieš tai stačia galva nepuldama į patį įvykių sūkurį.)

Tačiau, mano supratimu, mintis nėra paprasta. Mat pasakojimai mums taip pat primeta jiems būdingus supaprastinimus. Reikalauja, kad kas nors vyktų, kad atsirastų siužetas su pradžia, plėtote ir pabaiga. Reikalauja vienio ten, kur gyvenime esama daugio, apibrėžimo, kur esama neapibrėžtumo, aprašymo, kur esama neaprašomų, nepavaizduojamų dalykų. Tad jie negali išvengti bendrų rašymui pareikštų įtarimų, apie kuriuos jau buvau užsiminusi. Kai kuriais atvejais filosofijos sėkmė galėtų būti didesnė; mat ji eina ten, kur veda tyrimas, nereikalaudama dramos, intrigos ar pabaigos. Proustas iškėlė mintį, kad tik sutelkta ir aštri pasakojamojo meno galia gali suteikti pavidalą netvarkingam gyvenimui ir padaryti jį iš tiesų tikrą ir tikrovišką. Jaučiu, kad čia slypi jėga. Tačiau kur kas aiškesnė man atrodo ir kita pusė – šiuo atveju gręžiuosi į Beckettą: menas, ypač pasakojamasis, verčia gyvenimą įgyti vieną ar kitą pavidalą, užuot palikęs jį beformį, ir reikalauja pabaigos. Visa tai mus verčia klausti, ne tik kas turėtų rašyti apie meilę, ne tik kaip, bet ir – ar turėtų.

Atkreipusi dėmesį į savo užmaršumą, pajuto, kaip suvirpėjo širdis. Suvirpėjusi širdis ūmai suskeldėja it ledas ant upės ir netikėtai ištrykšta jausmų srovė tarsi į vieną lydomos Platono sielos. Lauke nukloti sniego žūsta apelsinmedžiai. O viduje ji neįstengia rasti pakankamai ledo, kad galėtų sušaldyti savo pačios mirtį. Mat ji puikiai žino, kad Carrington teisi. Be šios meilės jai neliko jokio gyvenimo, o be šio žmogaus, spinduliuojančio ir individualaus, – daugiau jokios tos meilės prasmės. Carrington dienoraštyje svarsto toliau: „Man atrodo, kad žmones būtų galima suskirstyti į tuos, kurie galėtų pasakyti „gyvenu tik dėl savęs“, ir suvokiančius, kad „be šio žmogaus ar daikto niekaip neįstengčiau gyventi“. Sulydytos kaip gi Platono sielos galėtų mirti iš netekties? Ji žinojo, be to, tvirtai, kad kaip tik ji ir nėra viena tų sau pakankamų.

Ką turiu omenyje rašydama „ji žinojo, be to, tvirtai"? Tikrai ne tai, kad ji pasiūliusi naujų ir protingų argumentų, skirtų paneigti grynojo proto skepticizmui. Iš tikrųjų, argumentavimas ją paskatino prieiti priešingas išvadas. Turiu omenyje, ji staiga pajuto, kaip visos jos žarnos verčiasi per gerklę. Pasijuto tarsi vienas tų tragiško likimo graikų, kuriam kažkas padavė užnuodytą mantiją, privertusią prakaituoti krauju. Jau kitą minutę jos pusė pasitraukė į tuščią erdvę, kur tylioje mėnesienoje genama lengvučio vėjelio pleveno virš golfo aikštelės. Ji matė, koks jis gražus, ir nenorėjo su juo skirtis. Visa tai yra meilės pažinimas. Visa tai dabar išgyvenu aš pati.

„Amor ch'al cor gentil ratto s'apprende", meilė, kuri netrunka užvaldyti švelnią širdį, man belaukiant, apsigyveno manyje, ir pasirodė besanti švelni, o ne sunki. Pasakysiu jums, kad esu jos liūdesio lankytoja ir stebėtoja, tačiau nepaisant to, užrašinėdama tai, ką apie ją sužinau, po truputį tampu užvaldoma jos pažinimo. Frančeska kalba:

> Amor ch'a nullo amato amar perdona,
> Mi prese del costui piacer si forte,
> Che, come vedi, ancor non m'abbadona
>
> Tikroji meilė viską užkariauna;
> Ir aš jį taip ugningai pamilau,
> Jog man lig šiol širdis neatsigauna.*

Tenorėjau stebėti. Tačiau ji regi jį. Jos stebėtoja taip pat jį regi. Jau sunkiai galiu atskirti save kaip stebėtoją nuo jos pačios. Ji trokšta, kad Carrington laimėtų ginčą. Ji visą laiką nori padaryti tokias išvadas, vadinasi, ji nebus laimingesnė už pačią meilę.

Esu be galo pavargusi ir viso šito gerokai sukrėsta. Dar nebaigiau rašyti laiško. Kas visų keisčiausia – nusikamavau labiau negu ji. Dabar pasakysiu, kas bus toliau. Ji ketina dar šį tą parašyti. Ar galite tuo patikėti? Ji dar kartą peržiūrės savo trijų prieštaravimų sąrašą, šįsyk pavadindama juos 7, 8, 9 prieštaravimais. Ji juos parašo, su nauja jėga apibūdindama Carrington atvejį. Ji priduria dar du, jos manymu, jai naudingus prieštaravimus. Vienas Platoną kaltina vaizduojant meilę labiau apibrėžtą ir pagrįstą protu, ne tokią paslaptingą, kokia ji esanti; kitas – pernelyg veiklią ir valingą. Tiesa, neturiu čia jokio noro imtis juos atkurti. Juk patys galite įsivaizduoti, ką ji pasakytų. Be to, man atrodo, tikitės pamatyti ją visiškai nusikamavusią ir apimtą nevilties besiruošiančią eiti miegoti. Ne, tik jau ne šią moterį. Jos tėvas mirė, kraudamas į lagaminą savo straipsnius; nors vėžys buvo pusę jo sugraužęs, jis niekuomet taip ir nepasidavė. O štai jos tėvo tėvas kadaise dalyvavo prisiekusiųjų teisme. Po dešimties dienų jis galiausiai sugrįžo namo, mat prisiekusieji negalėjo sutarti tarpusavyje. Jie surengė naują teismą. Įžengęs į namus, jis tarė žmonai: „Šie vienuolika yra didžiausi užsispyrėliai, kokius man kada teko sutikti". Dabar galite suprasti, su kuo turite reikalą. Nejau manote, kad moteris su tokia praeitimi, be to, dar filosofė,

* Dantė Aligjeris, *Dieviškoji komedija*, parengė Agnė Iešmantaitė, vertė Aleksys Churginas, Vilnius: Žaltvykslė, 2004. – *Vert. past.*

pasiduos argumentui vien todėl, kad dabar jau trečia valanda nakties ir žuvo beveik visas apelsinų derlius? Nejau manote, kad Carrington ar mirčiai ji galėtų suteikti paskutinį žodį? Ne, ji ketina kautis iki galo; užsispyrusia veido išraiška kovoti su meile, remdamasi platoniškais atsakymais vertybių klausimu ir nė neketindama paleisti iš rankų rašiklio.

Štai su kokia meile jai teko susidurti. Ar ji kada galėtų liautis rašiusi?

Nesiimsiu čia visko atkurti. Pateiksiu tik paskutiniąsias pastraipas. Ir jau eisiu miegoti arba išgaruosiu nelyginant Dante.

> Siūlau jums naują individo kaip meilės objekto vertinimą. Manau, kad geriausius *Faidro* dėmenis galime suderinti su keliomis nuolaidomis stipriausiems romantiškiems prieštaravimams. Kartu su Platonu tvirtiname, kad geriausia meilės rūšis yra ta, kai mylimasis yra mylimas už tai, kas jis iš tikrųjų esąs, tai yra charakterio ir vertybių meilė. Tačiau šiek tiek kitaip negu *Faidre* ieškome charakterio. Prie jau esamų šešių prieštaravimų dar pridedame minėtas nuolaidas, susijusias su savybių įvairove ir pasirinkimo lankstumu. Paskutinieji penki [prieštaravimai] verčia mus atlikti gerokai didesnes pataisas. Štai ką galime pasakyti: bet kokioje meilėje, kuri pagrįsta žmogaus charakteriu, įsimylėjėliai vienas kitame regi ir tikrai myli daug santykinių ir nepakartojamų savybių. Jie tikrai negali jų pamilti atsitiktinai; vienas kitą ima regėti kaip visumą, o ne kaip esmės ir atsitiktinumo junginį, vadinasi, besikartojančios meilės savybės tampa tokios pat vidinės, kaip ir nepakartojamos. Istorija taip pat turi kur kas daugiau negu sąlyginę ir išorinę vertę; jie myli ją savaime, atmesdami net tą pakaitalą, kuris taip pat galėtų (*per impossibile*) išsaugoti tą patį pasitikėjimą ir pažinimą. Carrington myli Lytono charakterį ir normas; taip pat jo pokštus, jųdviejų laiškus, jųdviejų intymumo metus.
>
> Tiesa, vis dar galime tvirtinti, kad *Faidro* dėmenims teiktina pirmenybė. Žinome, kad, norėdamas tapti geru meilės objektu, individas privalo turėti besikartojančių charakterio bruožų, o ne kitokių – pavyzdžiui, jis turi atsiduoti teisingumui, o ne neteisingumui. Tačiau mums nėmaž nerūpi, kokiomis mielomis atsitiktinybėmis šis žmogus pasižymi. Šiaip ar taip, bent keletą jų turėtų turėti; tačiau kiek dorovės atžvilgiu jos yra neutralios, tiek atrodo nebesvarbios (ar tai būtų juokai apie sūrį, ar apie ką nors kita).
>
> Ši interpretacija leidžia iš tikrųjų gedėti; mat tikrai prarasta vidinė vertė, kuri daugiau niekada nepasireikš. Tačiau ji taip pat reiškia, kad atskiros meilės prarastis nėra visa ko netektis. *Faidro* dėmenys palaikys žmogų ir išsaugos tęstinumą nuo vienos meilės žengiant prie kitos. Kadangi abu įsimylėjėliai vertybes myli savaime, nebus nelojalu pasinerti į tokią paiešką.
>
> Šis pasiūlymas sielvartaujančio žmogaus padėties visiškai nepalengvins. Tam tikru atžvilgiu net apsunkins – reikalaudamas darnaus dviejų dėmenų, kurie vargu ar aptinkami skyrium, junginio. Vos keletas žmonių iš tiesų yra geri; vos keletas – iš tiesų malonūs ir „tinkami"; ir tik vos keletas – ir tokie, ir tokie. Romantikas galėtų guostis mintimi, kad šitaip pakeistas platonizmas iš tikrųjų viską tik pablogino.

Pajutusi pergalę, ji pagaliau patraukia miegoti. Ji tikrai nesiruošia mirti, tik jau ne ji. Aš? Kaip teigia Dante, o prieš jį ir Vergilijaus Didonė, „Conosco i

segni de l'antica fiamma". „Agnosco veteris vestigia flammae". Atpažinau šiuos pėdsakus.

Jau rytas. Kai Floridoje išaušo, ji tekina pasileido į golfo aikštelę. Mat net ir mąstant apie mirtį jai net nešovė į galvą mintis nesaugoti sveikatos. Šviečiant linksmai Floridos saulei, pamažėle tirpo sniego paklodė. Kaip neretai, ji bėgo klausydamasi „Ešafoto maršo" iš Berliozo „Fantastinės simfonijos", kuris visuomet pradeda skambėti galvoje, kai ji geidauja gyventi toliau, bet tragiškai. Lakstydama nuo vieno farvaterio prie kito, galiausiai suvokė, kad nebežino kelio atgal į savo vaiduoklišką namą, tačiau buvo tikra, kad numeriai ją saugiai sugrąžins atgal. Pastebėjusi perdėm šlykščius pakraštyje stūksančius namus, prisiminė tikrąjį grožį. Nebenorėjo toliau gyventi. Tačiau gyveno. Kai jai po kojomis pradėjo tirpti sušalusi žemė, Berliozo maršas trumpam nutrūko. Tarpduryje spinduliuojanti galva. Nelaimingoji įsimylėjėlė dar kartą iš tolo išgirdo švelnią savo vienintelio mylimojo muziką. Jis nusileido ir plevено virš giljotinos – sustingęs angelas. Tačiau staiga sugaudę cimbolai ją nutraukė. Ji gyveno toliau, nes manė, kad dar gali. Kažkas irgi gyveno toliau; ji pamanė, kad tai ji pati.

Kai pirmą kartą jį pamačiau, jis ėjo saulės nušviestu koridoriumi, juokdamasis ir kalbėdamas, visas nutviekstas nuo durų sklindančios šviesos. Jis žvilgtelėjo į mane tarsi saulėje sustingęs Turnerio „Angelas, apšviestas saulės", gerasis angelas, pergalingas, tačiau švelnus ir itin mielaširdingas. Ar šiame ypatingame ir pavojingame švytėjime buvo matyti skirtumas tarp besikartojančių savybių ir ekscentriškų atsitiktinybių? Ir ar jis buvo vientisa „tobulybė"? Nepaisant visos jos interpretacijos, šis klausimas man taip ir liko neatsakytas. Tiek daug priklauso nuo to, kaip jūs ketinate [tą interpretaciją] naudoti. Dabar neturiu nė menkiausio noro remtis ja kaip priemone užsimiršti. Norėčiau to norėti, tačiau nenoriu. „Amor ch'a nullo amato amar perdona" – meilė, neleidžianti nė vienam įsimylėjėliui išsigelbėti – „mi prese del constui piacer si forte, che, come vedi, ancor non m'abbandona". Dabar esu istorijoje, visur pasklidusi. „Amor condusse noi ad una morte. Caina attende chi a vita ci spense." Meilė atvedė mus prie mirties; Kaina laukia to, kuris mus nužudė.

Tuomet kas iš tiesų esu aš pati? Ar mirusi Frančeska, nešama vėjų ir mirusi iš meilės ir tebemylinti po mirties? O gal aš ta (tai labiau panėšėtų į tiesą), kuri privalo atsakyti už jos ir jos meilės mirtį, dėl kurios beširdiškumo ir laimės teisingiausias atpildas būtų šalti išdavikų spąstai? Buvau įpratusi ją atskirti nuo savęs, savo pasakojimo balsą – nuo josios. Buvau gudri, atsargi, šiek tiek šiurkštoka optimistė, nuolat juokaujanti, laiminga, rašanti meilės laišką ir toliau mylinti ir atsidavusi bendrosioms Platono vertybėms. Tuo tarpu ji buvo trapi, panirusi į netekties gedulą, sumišusi, blaškoma troškimo bangų. Kai pajutusi užuojautą tarsi Dante priartėjau prie jos, stiprus jos atsidavimas privertė mane susigėsti dėl savo išsigelbėjimo. O dabar ar tik nebūsime susikeitusios vietomis? Tai ji čia bėgioja nuo vieno prie kito tirpstančio farvaterio, klausydama dievaži kokios romantiškos muzikos. Tačiau mąstydama ir bėgdama, ji gana ryžtingai gyvena toliau. Ji sugebėjo išgyventi. Tuoj bus tokia kaip aš. O aš dabar kaip tik gedžiu, jausdama slegiančią praeitį, ir visiškai nesiskiriu nuo jos. Nebaigsiu savo meilės laiško; būsiu individas, kurį sudaro jos meilė.

Atsisakau būti laimingesnė už pačią meilę.

Tikrai nesitikėjau, kad ši istorija pasibaigs kaip tik taip. Akivaizdu, kad rašymas man nedavė tokių pačių rezultatų, kokius atnešė jai. Galbūt todėl, kad tai buvo kitoks rašymas. Dar reikėtų nemažai ką pridurti, kalbant apie šių patirčių ir etinio objektyvumo santykį. Tačiau esu pernelyg įklimpusi, kad įstengčiau apie tai kalbėti. Matau „tikrą grožį ir kilnumą atspindinčią idėją". Tai tarsi būti žveju, kurio valtis po truputį skęsta.

Ar nežabotame rašymo mene suradau ko ieškojusi?

Dabar rašau taip, kaip man atrodo. Rytoj jau taip nebeatrodys. Rytoj pamatysiu savo dabartinį mylimąjį. Jis yra individas. Turi galybę besikartojančių (ir netgi pakartotų) savybių, tačiau keletą – nepakartojamų. Mes pietausime puikiame restorane, juokausiu apie šią apybraižą ir keistoką jos poveikį mano nuotaikai. Kalbėsiu, kokia esu laiminga. Ir būsiu teisi.

„Caina attende chi a vita ci spense".

O kokios pabaigos tikėjotės jūs? Nejau manėte, kad susmuksiu ar numirsiu? Atsiminkite, kad visa tai užrašiau pati. Atsiminkite, kad tai, ką skaitote, yra parašyta.

„Mylėk ir tylėk".

Baigiamoji pastaba

Ši apybraiža yra bandymas. Man atrodo, kad siekdama šį sumanymą įgyvendinti nuoširdžiai, turėjau imtis šio bandymo. Šioje knygoje nuolat pasikartojantis klausimas apie literatūros ir filosofinio aiškinimo santykį čia įgavo naują formą. O keleto apybraižų (ypač „Suvokimo pusiausvyros", „Pasakojamųjų jausmų", „Stirforto rankos") antrame plane skambėjęs klausimas apie etines autoriaus nuostatas ir apie tai, kiek jos tinkamos gilesnėms gyvenimo sampratoms, – čia tapo svarbiausia tema. Tiek Proustas, tiek Jamesas – tiesa, skirtingai – tvirtina, kad literato gyvenimas ar veikiau gyvenimas, kurį rašytojas perteikia popieriuje, yra išgyvenamas gerokai labiau negu neužrašytas. Beckettas teigia, kad anapus kultūrinių gyvenimo supaprastinimų, įkūnytų literatūrinėmis išraiškos priemonėmis, pasirodo galimybė mažiau valdyti ir galbūt užmegzti artimesnius santykius su pasauliu. Dickensas teigia priešingai, kad tekste įkūnytas gyvenimas yra izomorfinis, nuo padorumo ir meilės krypstantis prie tam tikro gero ir veiklaus gyvenimo. Tokiu būdu tokio teksto skaitymas paruošia dirvą geram gyvenimui. Tad ką šiuo atveju turėtume galvoti? Herojė mėgina kovoti su šia problema svarstydama tiek apie įprastinį filosofinį, tiek apie literatūrinį rašymą ir didžiai abejodama.

Jos požiūris į meilę yra artimai susijęs su svarstymais apie meilę, ypač „Meilės pažinime" ir „Stirforto rankoje", ir apie meilę ir apmąstymą „Netobuluose krištoluose", „Suvokimo pusiausvyroje" ir „Stirforto rankoje". Tačiau panašiai kaip Platono *Faidro* nagrinėjimas, apie kurį užsimenama *Fragility 7* sk., čia daugiau dėmesio negu kitose

apybraižose skiriama siekimo ir nuostabos vaidmeniui meilėje. Tiesa, kaip „Netobuli krištolai“ ar „Stirforto ranka“, taip ir ši apybraiža kalba apie meilę, kuri atsisako griežtai vertinti nuopelnus. Tai atskleidžia pasakotojos laikysena, šiai prisimenant savo mylimąjį. Nors, tiesą sakant, ši miglota istorija palieka vietos ir teisimui, ir pagiežai, jeigu tik ji būtų panorusi tai jausti. Tačiau kaip Deividui prieš Stirforto kūną, kaip Megei akistatoje su Amerigu, taip ir jai patinka neklausti, ar yra pagrindo jausti pagiežą. Tikrai nenorėčiau teigti, kad meilės kontekste pagieža visuomet yra nepateisinama. Kartais tai neišvengiama nelaimingos meilės patirties dalis, tačiau man atrodo, kad netgi pateisinama ir neišvengiama į mylimąjį nukreipta pagieža dorovės atžvilgiu yra siaubinga būsena, nėmaž nesuderinama su teisingu tokio individo vertinimu (žr. „Suvokimą ir revoliuciją“). Be to, tokia širdies būsena blogai dera su istorijų pasakojimu. Šiuo atveju visiškai sutinku ir su *Deividu Koperfildu*, ir su *The Princess Casamassima*, kad neteisiantis mylinčio romanisto dėmesys veikėjams yra gyvenime savaime siektino meilės dėmens paradigma.

Prousto Marselis įrodinėja, kad visos meilės istorijos privalo būti autobiografinės, vadinasi, turi būti suleidusios šaknis autoriaus psichologijoje ir kančios patirtyje. Tačiau taip pat atkreipia rašytojo dėmesį, kad bet koks panašus pasakojimas neturėtų remtis vien asmenine patirtimi, veikiau išgryninta mažiausiai dviejų patirčių bendrąja forma ar pavidalu. Šioje apybraižoje, kiek ji apskritai susijusi su autobiografija, ir buvo mėginta vadovautis šiuo patarimu. Vadinasi, remiantis mano meilės samprata, ji ne tokia autobiografinė kaip Marselio pasakojimas. Kitaip nei Marseliui (žr. „Meilės pažinimą“), man atrodo, kad meilė visų pirma yra santykis su atskiru žmogumi ir kad atskiros šiojo ypatybės iš esmės lemia, kad ši meilė yra tokia, o ne kitokia. Tad joks pasakojimas, kuriame nėra kito konkretaus žmogaus, man negalėtų būti meilės istorija. Galbūt kas nors pasakytų, kad tai gedulo istorija, kurioje pati meilė tylomis slepiasi už aprašytų prisiminimų.

14

Stirforto ranka: meilė ir dorovinis požiūris

I

Vasarą, kai mano duktė įsimylėjo Džeimsą Stirfortą, jai buvo keturiolika, o man – keturiasdešimt. Tąsyk mudvi keliavome po Angliją ir atiduodamos duoklę jos dikensiškam ilgesiui stabtelėjome Jarmute apžiūrėti nusikaltimo vietos. Tokiam literatūriniam jos susižavėjimui galėjau suteikti indulgenciją, tačiau pati menkai jam tepritariau. Mat jaučiau tai, ką jau seniai žinojau – kad šis personažas tiesiog nevertas gero žmogaus meilės, ir, atrodo, būčiau žinojusi tai net ir tuomet, jeigu nebūčiau įnikusi gvildenti etinių temų. Tiesa, įtariau, kad ji dar nėra galutinai subrendusi skaitytoja. Kiek pamenu, Dickenso tikslas – priversti skaitytoją nuteisti Stirfortą dorovės atžvilgiu ir jau nieku gyvu neskatinti jo pamilti. Kupina motiniško pranašumo ir susitaikiusi su akį rėžiančiu Jarmuto šlykštumu – 1987-aisiais tai buvo naftos perdirbimo pramonės ir pigių vasaros atostogų vieta – dar sykį įnikau į romaną ketindama tik sutvirtinti savo požiūrį.

Pirmosiomis susitikimo minutėmis mano šaltakraujiškumas neišblėso ir aš visiškai palaikiau poną Melį, kuris apkaltino Stirfortą savanaudiškumu bei savimana bendraujant su kitais berniukais, ir netgi pritariau Agnes, kai šioji perspėjo nekaltąjį Deividą dėl blogojo jo angelo. Tačiau sykį, liepos pradžios saulėje besikaitinant Jarmuto paplūdimyje, nugarą atsukus į šlykščius kazino, pigius viešbučius, rausvos ir mėlynos spalvos vasarnamius, o akims šokinėjant nuo romano puslapių prie tamsių į save viliojančios jūros platybių, staiga man į veidą padvelkė vėjo gūsis, o širdyje pajutau jaudulį ir kaži kokį jaudinantį džiaugsmą dėl abiejų šių dalykų, kurie, kaip man ėmė atrodyti, kaži kaip nulėmė romano vaizdingumą, o labiausiai – Stirforto buvimą šalia. Staiga pajutau, kaip mano širdis pakyla nuo griežtos teisėjo nuostatos džiaugsmingai sprukdama nekantraus ir nepastovaus troškimo link. Skaitant toliau, su kiekvienu žodžiu „man širdis ėmė smarkiai plakti ir kraujas siūbtelėjo į veidą“*, kol galiausiai ašaros ir meilė visiškai ištirpdė motinišką valdingumą ir staiga jis stojo man prieš akis: „gulėjo (...) pakišęs ranką po galva taip, kaip dažnai matydavau jį gulintį dar mokykloje“**[1].

* Č. Dikensas, *Deividas Koperfildas*, antras pataisytas leidimas, iš anglų kalbos vertė J. Žakonis, Vilnius: Mintis, 1994, p. 359. – Vert. past.

** Č. Dikensas, *Deividas Koperfildas*, antras pataisytas leidimas, iš anglų kalbos vertė J. Žakonis, Vilnius: Mintis, 1994, p. 666. – Vert. past.

[1] Kabutėse – romano citatos. Žr. toliau. Visa apybraiža yra persmelkta romano dvasia, joje pilna jo parafrazių ir aliuzijų.

Klausimas, kurį norėčiau čia iškelti, yra gana paprastas – kas vis dėlto įvyko? Visų pirma, kaip požiūris į meilę yra susijęs su dorovinėmis nuostatomis ir kokia tarp jų gali iškilti įtampa? Be to, – kaip skaitant romanus, o ypač šį romaną, vertinama ši įtampa ir kaip jo skaitytojai, atsidūrę už moralės ribų pavojingai slidinėja nuo vieno pasaulio prie kito, nuo vieno požiūrio prie kito?

II

Ne taip dažnai pasitaiko, kad moralės filosofijos veikalai, ypač anglų ir amerikiečių, nagrinėtų romantiškos ir erotinės meilės subjektą. Iš dalies tai nulėmė uždaras būdas, dėl kurio ir filosofinė tradicija privalėjo tenkintis konvenciniais moralės standartais, atmetusiais ne tik bet kokią viešą stiprių jausmų išraišką, tačiau ir viešą jų svarstymą. Iš dalies tai ir stiliaus reikalas: paprastas, nepagražintas ir nepompastiškas stilius, kurį anglų ir amerikiečių moralės tradicija pasirinko ir pateisino kaip tinkamiausią dorovės apmąstymui, tikrai nėra tas stilius, kuriuo paprastai ir išsamiai būtų galima apsvarstyti romantiškos ir erotinės meilės tematiką. (Tai atspindi kad ir, pavyzdžiui, skurdžiai išreikštas Hume'o požiūris, kurį vargu ar būtų galima lyginti su jo įtikinamais ir intuityviais svarstymais išdidumo ir užuojautos temomis). Tačiau, atrodo, šiai temai labiau tiktų literatūrinis stilius, nes čia į pagalbą ateina metafora ir pasakojimas, kurie ir atskleidžia bei pažadina jausmus. Kaip tik viso to anglų ir amerikiečių filosofija itin vengė.

Tačiau visų šių viešųjų išraiškos ir stiliaus nuostatų nenulėmė vien paprasčiausias filosofų atsidavimas kultūriniams formalumams. Šiaip ar taip, filosofai – įpročio kūriniai. Panašių tradicinių rašymo įpročių poveikį galima aptikti ir šiuolaikinių moralės filosofų veikaluose, kur svarstant intymius asmeninius santykius, taip pat ir romantišką meilę, ginama dorovės svarba, tačiau vis dėlto rašoma taip, tarsi filosofijai apskritai būtų geriau pernelyg nesigilinti į panašių santykių struktūrą, nesiimti pernelyg išsamių ir konkrečių tyrimų, kiek pastarieji galėtų prisidėti prie gero žmogiško gyvenimo. Tačiau, kaip jau esu minėjusi, įprotis šioje tradicijoje anaiptol dar ne visa filosofų motyvacija. Esama ir kur kas stipresnių paskatų, kylančių iš dorovinių įsitikinimų ir nuostatų. Panašūs įsitikinimai verčia susimąstyti, ar apskritai romantiška meilė gali būti teisingai įtraukta į dorovę, ar yra tik ardomasis jos dėmuo[2].

[2] Šioje apybraižoje žodį „dorovinis“ vietoj „etinis“ vartoju bendrąja reikšme (žr. „Suvokimo pusiausvyra“, pastabos) laikydamasi dorovinių jausmų tradicijos. Adamo Smitho terminologija (žr. toliau) yra gerokai sudėtingesnė, nes jis savo užduotį apibūdina kaip „moralės jausmų“ tyrimą, tačiau neretai ir pats vartoja dorybės ir dorybių terminologiją, veikiausiai paveiktas stoikų filosofijos.

Abstrakčiai kalbant, keletas tokių stipresnių paskatų iš esmės yra kantiškos. Romantiška meilė nėra valdoma valios. Atvirkščiai, jos atžvilgiu bent jau iš dalies tampame *pasyvūs*. Pasirodo, negalime net pasirinkti ką įsimylėti. Tai tiesiog mums *nutinka*. Be to, mes negalime valdyti nei to, kaip tai nutinka, nei gėrio, kurį tai suteikia. Kaip jau labai seniai pastebėjo Pindaras, kai kuriuos pakylėja „švelnios neišvengiamybės rankos", tačiau „kitus – kitos rankos" (Nemean VIII). Tad jeigu kam atrodo, kad dorovė yra valdoma valios ir sąmoningai pasirinkta, tas neišvengiamai supras, kaip kad suprato Kantas, jog romantiška ir erotinė meilė toli gražu nepatenka į dorovės valdas.

Panaši paskata paragino Kantą *Dorovės metafizikos pagrinduose* padaryti perskyrą tarp *patologinės meilės*, kaip jis vadino romantišką, valios nevaldomą meilę, ir *praktinės meilės* – nuostata, neišvengiamai tampanti dorovės dalimi, mat vienas žmogus galėtų laikytis jos kito žmogaus atžvilgiu[3]. Jeigu žmogus tiki, kad dorovės sritis žmogaus gyvenime turi ypatingą ir veikiausiai didžiausią svarbą (įsitikinimas, kurį, atrodo, būtų teisinga priskirti Kantui), tai sykį pastebėjęs minėtą skirtumą, aukščiausią žmogiškąją vertę jis neišvengiamai priskirs kaip tik praktinei meilei ir jau gerokai menkesnę – patologiniam jos variantui. Anot Kanto, šių dviejų meilių santykis anaiptol nėra neutralus, nes nuolaidžiaujanti patologinė meilė iš tikrųjų mums neleidžia turėti teisingos dorovinės nuostatos, pastarąją griaudama ir naikindama. Kita vertus, aktyviai ugdoma dorovinė nuostata pažadina mūsų valią, neleisdama jai pasiduoti patologinės meilės bangoms, vadinasi, kantizmo sekėjai patologinei meilei veikiausiai priskirtų menką vertę, tiesą sakant, netgi antivertę.

Visa tai dar toli gražu nereiškia, kad moralės filosofija negali prisiliesti prie patologinės meilės temos: mat kas nors, neigiamai nusiteikęs, gali būti itin užvaldytas minties, kaip pvz., Spinoza, būtinai parodyti, kokią konkrečiai grėsmę meilė kelia dorovei, ir kaip ją reikėtų pašalinti[4]. Tačiau neigiamas meilės vertinimas leidžia manyti, kad veikalas, parašytas iš moralės požiūrio taško, jokiu būdu neatskleis tikrosios meilės vertės, kokią joje sugeba pamatyti įsimylėjėliai, o meilės patirtis jame nebus nagrinėjama su vidiniu jauduliu.

Tačiau šioje apybraižoje ne apie šį meilės prieštaravimą ketinau kalbėti. Vis dėlto, jeigu mėgintume paaiškinti meilės trūkumą mūsų moralės filosofijos tradicijoje, turėtume nepamiršti kantiškosios prieštaros, grindžiamos aktyvumo ir pasyvumo perskyra, kuri neabejotinai čia bus padariusi nemenką įtaką. Tiesą sakant, mūsų bandymo suvokti *meilės* ypatumus kontekste minėta prieštara yra pernelyg jau didelė ir nerafinuota. Ji pateikia pernelyg daug dalykų, kurie dorovės atžvilgiu galėtų pasirodyti problemiški, ypač kai kalbama apie meilę. Mat ši prieštara priekaištauja, jeigu apskritai priekaištauja, ne tik (romantiškai) meilei, tačiau ir bet kokiems kitiems sentimentams,

[3] Imanuelis Kantas. *Dorovės metafizikos pagrindai* / iš vokiečių kalbos vertė Kristina Rickevičiūtė. Vilnius: Mintis, 1980. Žr. taip pat *Praktinio proto kritika* / vert. Romanas Plečkaitis. Vilnius: Mintis, 1987.

[4] Benediktas Spinoza. *Etika* / iš lotynų kalbos vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Pradai, 2001.

B. Spinoza. Etika., ypač III ir IV dalis.

polinkiams, aistroms ir netgi suvokimo struktūroms, kurių atžvilgiu tam tikra prasme esame pasyvūs. Savita kantiškoji tradicija, susijusi su sentimentais ir aistra, su dorovės problemomis susiduria tiek gailesčio, tiek meilės, tiek draugiškų jausmų, tiek ir erotinės aistros, pykčio, baimės, netgi užuojautos atveju – visa tai dorovės atžvilgiu yra problemiška, mat nėra valdoma valios. Tačiau šiuo atveju kritikuoti visą gausybę prieš sentimentus nukreiptų argumentų tikrai nėra mano tikslas[5].

Kur kas svarbiau pabrėžti, jeigu iš tiesų norime suvokti romantiškos meilės esmę, kad gerokai akivaizdesnis yra šios meilės nebuvimas moralės nuostatose, kurios yra grindžiamos gailesčiu ir panašiais jausmais. Akivaizdu, kad net ir tie filosofai, kurie tvirtina, esą dorovė privalo remtis jausmu, o ideali dorovinė nuostata neišvengiamai turi būti praturtinta jausmų, kuriuos Kantas pavadintų patologiniais, net ir jie ypatingu būdu romantinę meilę dorovės atžvilgiu laiko problemiška. Jie taip pat yra įsitikinę, kad ji privalo likti anapus dorovinio požiūrio (išskyrus tą dalį, kuri įkvepia asmenį, besilaikantį minėto požiūrio), nes yra visiškai nesusijusi su pasyvumo atmetimu. Tad norėdami suvokti, kas dorovės tradicijoje meilės atžvilgiu ypač kelia nerimą, dėsime visas pastangas mėgindami išsiaiškinti šiuos argumentus. Be to, man atrodo akivaizdu, kad jeigu domimės, kodėl šiuolaikiniuose anglų ir amerikiečių veikaluose mažai kalbama apie meilę, tokiu atveju kaip tik šios nuostatos pagrįsta argumentų eilė dabartinę mūsų situaciją ir su ja susijusį dvilypumą moralės filosofijos bei romano santykių atžvilgiu gali paaiškinti kur kas geriau negu kantiškoji tradicija. Jeigu mums reikia dar daugiau paskatų svarstyti šiuos prieš meilę nukreiptus argumentus, siūlau rasti bent vieno jų tvirtumą ir įtikimumą. Man atrodo, kad jie gana suprantamai apibūdina tarp meilės ir dorovės iškilusią įtampą ir taip padidina mūsų supratimą užduodami klausimą: kokį vaidmenį romantiška meilė gali suvaidinti ar nesuvaidinti, kad žmogaus gyvenimas būtų sėkmingas?[6]

Pirmiausia atsigręšiu į glaustą mane dominančio argumento filosofinį pareiškimą – Adamo Smitho *Jausmų teoriją*[7]. Pats Smithas įtikinėja, kad savo prieštaros prasmingumą ir įtaigumą mes plėtojame remdamiesi savo pačių kaip romanų skaitytojų ir spektaklių žiūrovų patirtimi. Pasirodo, kad skaitymas kaip moralinė patirtis yra kur kas sudėtingesnė, negu numato Smithas. Svarstydami jos sudėtingumą, būtinai sugrįšime prie *Deivido Koperfildo*, kuris, man atrodo, anglų literatūroje įdomiausiai perteikia tarp romantinės meilės ir dorovės jausmų iškilusią įtampą. Iškelsime klausimą dėl į dangų nukreiptos Agnes rankos ir jam priešingo Stirforto judesio (jo galva nežymiai užgulusi ranką) santykio. Tai ir privers mus pasvarstyti, kokia iš tiesų yra pasakotojo nuostata tiek moralės, tiek romantikos atžvilgiu, o tuo pačiu ir kaip plėtojasi jo pasakojimas, jį drauge su mumis vedžiodamas tarp šių dviejų tarpusavyje prieštaraujančių nuostatų.

[5] Pasvarstymus apie Kanto emocijų ir kitokių jausmų kritiką galima rasti Lary Blum. *Friendship, Altruism and Morality* (London, 1980).

[6] Žinoma, yra visa meilės įvairovė, netgi tos pačios romantiškos meilės. Paantraštė „romantiška ir erotinė", kurią lydi apibūdinimas ir svarstymas, kur kas labiau sukonkretins, ką turėjau galvoje.

[7] Adam Smith. *The Theory of Moral Sentiments.* / ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie (Oxford, 1976).

III

Jausmų teorijoje Adamas Smithas įrodinėja, kad geriausia nuostata dorovės atžvilgiu yra nuostata, kupina „teisiančio stebėtojo“ jausmų. Toks stebėtojas išgyvena ne tik užuojautą ir gailestį, tačiau taip pat ir baimę, liūdesį, pyktį, viltį ir tam tikras meilės rūšis, aktyviai ir konkrečiai įsivaizduodamas kitų aplinkybes, tikslus ir jausmus[8]. Stebėtojo jausmai nėra tik valios nulemtas požiūris į vieną ar kitą dalyką – tai tikros aistros. Be to, Smithas yra tikras, kad ne tik galima, tačiau netgi itin svarbu skatinti panašias aistras, taip priverčiant žmones ne mažiau, tačiau labiau reaguoti, kitaip tariant, tam tikru metu ir tam tikrais būdais padaryti juos pasyvius. Pasak Smitho, teisingas jausmas dorovės atžvilgiu yra *naudingas*, nurodantis, ką turime daryti, ir *vertingas*, siekiant tinkamai įvertinti etinį prieš mus iškilusios situacijos turinį. Pasak Smitho, kuris šiuo atveju remiasi graikų stoikais[9], aistros turi pažinimo dimensiją (pagaliau bent iš dalies jos yra kilusios iš mūsų įsitikinimų), tad nenuostabu, kad jis laiko jas ir vadovais, ir pažinimo dalimi.

Ryšį tarp aistros ir apgalvoto įsipareigojimo atranda vaizduotė. Ugdydami savo gebėjimą aiškiai pamatyti kito asmens kančią, įsivaizduoti save kito vietoje (jis teigia, esą tam galime sąmoningai nusiteikti), priverčiame pateikti doroviškai labiau pamokomą ir tinkamesnį atsakymą. Akivaizdu, kad literatūrai kaip tokios dorovinės saviugdos priemonei Smithas teikia ypatingą svarbą. Be to, literatūrą jis vertina kaip dirbtinį idealaus stebėjimo konstruktą, dorovės atžvilgiu mums pateikiantį tinkamą požiūrį, tuo pačiu pristatydamas modelį, kuriuo galime remtis ir tikrame gyvenime. Neretai bandydamas paaiškinti skaitytojui, ką jis turėjo galvoje pateikdamas vieną ar kitą idealaus stebėtojo atsakymą, arba mėgindamas paremti savo teiginį, kad tam tikru atveju stebėtojas atsakys būtent taip, o ne kitaip, Smithas kreipiasi į mūsų kaip pasakojimų skaitytojų ir spektaklių žiūrovų patirtį, ragindamas atkreipti dėmesį į jausmus, kurie atsiranda, atliekant šį vaidmenį[10]. Toliau Smithas kalba taip, tarsi skaitymas ir žiūrėjimas mums yra gerokai labiau pažįstami, saugesni ir labiau apčiuopiami negu tikrame gyvenime iškylančios dorovės problemos, dėl kurių jis ir mėgina mus įtikinti. Be to, jis yra tikras, jog skaitymas struktūriškai yra tapatus žiūrovo doroviniam vaidmeniui tiek, kad nagrinėjant abejotiną tikrame gyvenimo iškilusią

[8] Žr. Smithas. Ypač pirmosios dalies I–II skyriai: „stebėtojas privalo kiek galima labiau stengtis įsijausti į kito situaciją ir įsidėti į širdį menkiausią kančios, kurią veikiausiai išgyvena kenčiantis žmogus, aplinkybę. Jis privalo pasisavinti visą savo bendro atvejį, nepraleisdamas jokių atsitiktinumų, ir siekti visa tai perteikti kiek įmanoma tobuliau, idant virš įsivaizduojamo situacijos pokyčio atsirastų ir jo pritarimas. (I. 4,6).

[9] Stoikais Smithas remiasi beveik visame veikale, o VII dalyje plačiai nagrinėjamas (ir kiek kritikuojamas) jų požiūris. Nuo pat pradžių kalbama apie pažintinę aistros prigimtį: žr. I.8 ir daugelyje kitų vietų. Smithas kritiškai vertina stoikų raginimą atsisakyti aistrų, kurias jis pats laiko tikros dorybės dėmenimis.

[10] Literatūra pirmą kartą paminima beveik pačioje argumento pradžioje, I 1,4 („romantikos tragedija“) ir šios užuominos sudaro svarbią stebėtojo sampratos dalį visoje I dalyje.

dorovės problemą, galima pagrįstai remtis literatūrine patirtimi. Skaitymo patirtis yra dorovės praktika, vaizduotės ugdymas, kad galėtų reikštis dorovės veikloje gyvenime, ir tikrame gyvenime neišvengiamų apsisprendimų bei atsakymų teisingumo išbandymas.

Tiesa, itin pabrėžiant aistrų ugdymą, derėtų pažymėti, kad protingas stebėtojas, anot Smitho, neturi dvejopų aistrų, kurios mūsų gyvenime ir (arba, kaip galime įtarti) literatūrinėje mūsų patirtyje vaidina ypatingą vaidmenį, tad bandant apibrėžti dorovės normas, jos būna visiškai pamirštamos. Kai dorovės atžvilgiu būdamos santūrios ir kryptingos, dauguma aistrų vis viena yra stropiai ugdomos, šios dvi yra visiškai pamirštamos. Kalba eina apie kūniškus geismus, lytinį potraukį ir vadinamąją „aistrą, kylančią iš savito vaizduotės posūkio ar įpročio". Ryškiausias minėtos kategorijos pavyzdys – romantiška meilė. Iš abiejų pastraipų paaiškėja, jog dorovė ir dorovės nuostatos visiškai atmeta tiek pačią meilę, tiek ir erotinį geismą, kuris, kaip pastebėjo Smithas, yra išties ryškus jų dėmuo. Tiesa, dar yra (manau, dar turėsime progos tai pastebėti) visiškai bekompromisis teiginys, kaip Kanto apie griaunamąjį meilės ir dorovės santykių pobūdį, nors tokį teiginį patvirtina argumentai, neturintys nieko bendra su pasyvumo atmetimu.

Kaip toks argumentas veikia? Pirmiausia, kaip pavyzdį imkime kūniškas aistras. Smithas prašo mus įsivaizduoti teisiantį stebėtoją, stebintį alkstantį žmogų. Stebėtojas, kaip ir kitur, yra įsivaizduojamas kaip asmuo, susijęs su kitais žmonėmis, emociškai visiškai įsitraukęs į tai, kas jiems nutinka gera ar bloga, ir pakankamai puikiai gebantis įsivaizduoti, ką reiškia būti jų kailyje. Tačiau tuo pat metu jis gyvena atskirą nuo jų gyvenimą ir save su jais susieja visų pirma veikiau vaizduodamasis, o ne sąveikaudamas. Kaip jau minėjau, neretai Smithas, norėdamas priversti mus suvokti, kas yra tas stebėtojas ir ką jis jaučia, siūlo pagalvoti apie jį tarsi apie save pačius, kai skaitome romaną ar žiūrime spektaklį, jaudindamiesi dėl personažų ir gyvai reaguodami į nemalonią jų situaciją. Supratimas, ką jaučia toks stebėtojas, leidžia mums patiems pamėginti nustatyti, kokie jausmai mums tinka ir kokios jų ribos mūsų pačių gyvenime ir situacijose, kai būname toli gražu ne stebėtojai, tačiau aktyviai imamės dorovės veiksmų. (Pavyzdžiui, išmoksime pernelyg smarkiai nepykti dėl mus ištikusios situacijos, prisiminę, kad draugiškas stebėtojas mumis dėtas jaustų tik tam tikro stiprumo pyktį.)

Dabar Smithas štai ką pradeda įrodinėti. Perskaitę istoriją apie badaujančius žmones (kaip jis sako, „apsiausties ar kelionės jūra užrašus") ir vėliau patekę į panašią situaciją, galime pajusti – tiek reaguodami, tiek ir įsijausdami savo vaizduotėje – jų pyktį, baimę ir „siaubą". Ko iš tiesų kaip skaitytojai mes negalime pajausti – tai alkio, mat šiam yra būtina fizinė būsena, kokios šiuo metu nesame. Todėl pats alkis ir negali būti dorovės atsakas ar, tarkime, dorovės nuostatų dalis[11]. Šios nuostatos esmę, remdamiesi Smitho žmogaus kaip veikiančiojo apibūdinimu, galėtume geriau atskleisti teigdami, jog alkis nėra išsamus ir adekvatus žmogaus atsakas į pasaulį. Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad mes niekad negalime jausti alkio arba jį jausdami

[11] Smithas, I. 1,1.

negalėtume jausti kaltės. Tai tik reiškia, kad mums nederėtų savęs su juo tapatinti, manant, kad tai puikus žmogų ištikęs dalykas arba kokia nors esminė mūsų tikrojo žmogiškumo dalis.

Tą patį, anot Smitho, galima taikyti ir kalbant apie „aistrą, per kurią Gamta sujungia dvi lytis"[12]. Tai labai stipri aistra, tiesą sakant, „galingiausia iš visų aistrų". Tačiau skirtingai nei kitos stiprios aistros, kaip antai pyktis ar skausmas, šioji pasirodo besanti nedora ir išsyk atsiduria už dorovės ribų, kai tik pritaikome stebėtojo kriterijus. Vadinasi, mes kaip stebėtojai, stebėdami lytiškai susijaudinusius žmones, patys nesusijaudiname. Prie jų aistros labiausiai galėtume priartėti, pasak Smitho, pajutę „galantiškumą" ar „supratimą". Panašiai kaip valgio atveju, Smithas veikiausiai norėjo pasakyti, kad skaitydami apie lytinį susijaudinimą, dėl to patys nesusijaudinsime – nors išsamesnio paaiškinimo nebuvimas (skirtingai nuo bado atvejų, kurių literatūroje yra apstu) gali byloti, kad jis pernelyg gerai susipažinęs su pornografija ir dėl savo argumento galėtų pasijausti kaip nors nesmagiai. Šiaip ar taip, galima prieiti prie ankstesnių išvadų, kad lytinis geismas patenka už dorovės nuostatų ribų, ir viską vertinant pagal šias nuostatas, jį būtų galima vertinti kaip neprideramą. „Bet kokios stiprios jo išraiškos bet kokiu atveju yra nepadorios, netgi tarp asmenų, kurių mėgavimasis visų įstatymų, tiek žmogiškų, tiek ir dieviškų, yra pripažintas kaip visiškai nekaltas užsiėmimas"[13].

Smithas prideda dar vieną nuostatą. Pasak jo, antikos filosofai esą aiškinę, kad šios kūniškos aistros tokios problemiškos, nes yra būdingos ne tik mums, bet ir „gyvuliams". Su „gyvuliais" turime visą aibę bendrų aistrų:

> tokių kaip apmaudas, švelnumas, netgi dėkingumas, kurios šiuo atžvilgiu neatrodo tokios jau gyvuliškos. Tikroji ypatingo pasibjaurėjimo, kurį mums sukelia kūniški geismai, kai regime juos kituose asmenyse, priežastis yra ta, kad patys negalime juose dalyvauti. Juos jaučiančiam žmogui, vos šie yra patenkinti, tas aistras sužadinęs asmuo perstoja būti malonus: neretai jo buvimas netgi gali sukelti agresyvumą. Jis bergždžiai ieško žavesio, kuris vos prieš minutę buvo jį užvaldęs, tačiau dabar, kaip ir kitas, nebeįstengia įsijausti į aistrą. Papietavę liepiame nukraustyti stalą. Panašiai galime vertinti ir geidžiamiausius bei aistringiausius objektus, jei šie yra kūniškų, o ne kokių nors kitų aistrų objektai[14].

Kitaip tariant, esama požiūrio, prie kurio esame be galo prisirišę ir kuris atskleidžia kažką itin esminio apie mūsų žmogiškumą. Įgijus panašų požiūrį, mūsų nebeaplanko kūniškos aistros, tad turime jas atskirti nuo dorovės ne todėl, kad jos kyla iš kažkokio mumyse glūdinčio gyvuliško dėmens.

Šioje pastraipoje galima pastebėti ir dar keletą problemų, susijusių su Smitho stebėtojo apibūdinimu: tendencija panaikinti skirtumą tarp įsijautimo ir palankumo;

[12] Ten pat, I. 1,2.
[13] Ten pat.
[14] Ten pat. I. 1,3.

polinkis jausmą sumaišyti su viešąja jausmo išraiška[15]. Tačiau bendrąjį argumento pavidalą jau galime matyti. Tai, į ką susidomėjęs draugas ar skaitytojas negali atsakyti vien dėl savo draugiško susidomėjimo (manau, kad mintį galima išreikšti ir be Smitho prielaidos, esą visi prijaučiantys atsakai reiškia, kad tai vienas ir tas pats jausmas), tai, kas negali sujaudinti skaitytojo kaip skaitytojo, vienaip ar kitaip dorovės atžvilgiu vertinama kaip įtartinas dalykas. Dabar panagrinėsime dar vieną užgintų aistrų grupę, mat kaip tik šiuo atveju romantiška meilė pati save paneigia.

Smithas rašo, kad tarp iš vaizduotės kilusių aistrų esama keleto, „kilusių iš savito posūkio ar įgyto įpročio". Dorovės atžvilgiu tokios aistros visuomet bus problemiškos:

> Žmonijos vaizduotė, neatlikusi šio savito posūkio, negali jų pasiekti. Tokios aistros, nors kai kuriais gyvenimo atvejais gali būti bemaž neišvengiamos, iš dalies yra juokingos. Tai atsitinka atsiradus stipriam potraukiui, kuris natūraliai auga tarp dviejų skirtingos lyties amenų, jau seniai galvojančių vienas apie kitą. Jei mūsų vaizduotė nebūtų nukreipta ta pačia kryptimi kaip ir mylimojo, mes vargu ar galėtume patekti į jo jausmų sūkurį. Jei mūsų draugą sužeistų, jau būtume pasiruošę pritarti jo pasipiktinimui ir vienodai supykti ant žmogaus, ant kurio ir jis supyko. Jei jis gavo kokį pelną, mes jau pasiruošę kartu su juo pajusti dėkingumą ir aukštai įvertinti geradarį. Tačiau jei jis įsimylėjęs, nors ir manytume, kad jo aistra tokia pat suvokiama, kaip ir kitos panašios aistros, patys niekuomet negalėtume pagalvoti, kad ir mes esame linkę pajusti tokią pat aistrą, juolab tam pačiam asmeniui, kuriam pajuto jis. Aistra užvaldo kiekvieną, tačiau jos apimtas žmogus yra visiškai neproporcingas objekto vertei. O pati meilė, nors tam tikrame amžiuje ji yra atleidžiama, mat suvokiame, kad tai natūralus dalykas, vis dėlto atrodo juokinga. Bet kokia rimta ir stipri jos išraiška trečiajam asmeniui atrodo juokinga. Ir nors mylimasis gali būti nebloga draugija tam, kas yra jį įsimylėjęs, bet daugiau niekam kitam. Beje, jis pats tai puikiai suvokia. Ir kiek ilgai trunka jo rimti jausmai, tiek jis pats siekia į juos žiūrėti su geraširdiška pašaipa. Tai vienintelis stilius, kuriuo mums rūpi apie ją išgirsti, nes tai vienintelis stilius, kuriuo mes patys esame linkę apie tai kalbėti. Mus pernelyg greitai išvargina rimta, pedantiška ir ilga Cowley ar Petrarkos meilė, mat jie taip ir nesugebėjo susidoroti su perdėtu savo prieraišumu. Tačiau Ovidijaus linksmumas ar Horacijaus galantiškumas visuomet yra priimtini[16].

Pasak Smitho, mes galime įsijausti į įsimylėjėlių džiaugsmo viltį arba jų nusivylimo baimę, tačiau tikrai ne į pačią meilę su tikru ir gyvu jos rimtumu.

Anot Smitho, pasirodo, kad romantiška ir erotinė meilė yra taip pagrįsta stipriu atsaku į dorovės atžvilgiu nieko bendra neturinčias detales, kad neįmanoma jos pa-

[15] Žr. pavyzdžiui, I. 1,2, kuris buvo aptartas anksčiau. Yra dar daug kitų panašių pastraipų. Šiaip ar taip, galbūt tai nėra taip jau klaidinga, nes, anot Smitho, viešai išreiškiamas moralės pasaulis, kurio, tiesa, neįmanoma tinkamai išreikšti, ipso facto bus įtartinas. Žr. toliau.

[16] Smithas I. 2,1.

aiškinti, mat joje visuomet būna iracionalumo, paslapties ir nesuvokiamumo. Mes negalime įsivaizduoti, kodėl tai atsitiko šiems dviem žmonėms tokiu būdu ir tokiu laiku – vadinasi, negalime regėti meilės įsimylėjėlių akimis. Veikiausiai visa tai yra todėl, kad ši romantiška meilė apima ir kūnišką aistrą, kurią Smitho argumentai jau yra atmetę ir kurią jis pats čia laiko „veikiausiai meilės pagrindu"[17].

Smithas ir vėl grįžta prie literatūrinio stebėtojo temos. Pasirodo, kad tai natūralus pasipriešinimas jo argumentui, kad romantiška ir erotinė meilė yra pagrindinis literatūros dėmuo, vienas tų dalykų, labiausiai žadinančių skaitytojo vaizduotę. Tačiau dabar Smithas jau pradeda tai neigti. Įsimylėjėlių laimės troškimas ir baimė, kad neįvyktų priešingai – tai iš tiesų pagrindiniai literatūrinės patirties dėmenys. Tai, anot jo, ir mūsų domėjimosi tiek pastoraline poezija, tiek ir „šiuolaikinėmis tragedijomis ir romanais" pagrindinis akstinas. Tiesa, pati meilė nėra skaitytojo susidomėjimo objektas, išskyrus, kaip jau mūsų minėta, kai ji vaizduojama komišku stiliumi:

> Mėgindamas pristatyti du įsimylėjėlius, vaizduodamas juos visiškai saugius ir abipusiškai susižavėjusius vienas kitu, autorius sukeltų veikiau juoką nei palankumą. Jei panaši scena kada pasitaikytų tragedijoje, ji visuomet iš dalies pasirodytų netinkama ir būtų pakenčiama anaiptol ne dėl palankumo ten vaizduojamai aistrai, tačiau dėl sąsajos su pavojais ir sunkumais, kurie, kaip numato žiūrovai, turėtų neišvengiamai lydėti šį palaiminimą[18].

Smithas dar priduria, kad romantiška meilė, neretai sumaišoma su „žmogiškumu, kilnumu, gerumu, draugyste, pagarba", nepaisant savo ekstravagantiškumo ir paslapties, iš tiesų nėra suvokiama kaip atstumianti ar šlykšti – tik kiek juokinga.

Norint suprasti šį Smitho argumentą, visų pirma privalome pasistengti kiek įmanoma aiškiau apibūdinti, kaip jis suvokia, kas yra romantiška meilė. Kitaip nei jo pirmtakai stoikai, kitaip nei Descart'as ir Spinoza, Smithas nepateikia aistrų apibrėžimo. Tai sukelia šiokių tokių keblumų. Tačiau iš šioje pastraipoje jo pateiktų pavyzdžių ir meilės aprašymų svarbiausi dėmenys pasirodo esą šie:

1. Abipusis lytinis potraukis ir susijaudinimas.
2. Įsitikinimas (žinoma, abipusis) didžiausia meilės objekto svarba, nepasiduodantis jokiems proto argumentams, kuriuos įsimylėjėliai galėtų pateikti

[17] Smithas I.2,2. Čia aptarinėdamas mūsų domėjimąsi pastoraline poezija ir kitais susijusiais literatūriniais veikalais Smithas tvirtina, kad mus sujaudina įsimylėjėlių ramybės ir pasitenkinimo siekio, o ne pačios meilės aprašymas:

> Mes jaučiame, kaip tam tikromis situacijomis protui yra natūralu tingiai atsipalaiduoti, o išvargintam troškimo jėgos siekti ramybės ir tylos, tikėtis jas rasti aistros malonėje ir pritaikyti sau ramybės ir nuošalumo mintį, kurią švelnusis, elegantiškasis ir aistringasis Tibulas su tokiu malonumu aprašo. Gyvenimas... be darbo, rūpesčių ir visų neramių aistrų. Panašios scenos labiausiai mus domina tada, kai jos vaizduojamos kaip tai, ko tikimasi, o ne tai, kuo mėgaujamasi. Šios aistros didybė, kuri veikiausiai yra meilės pagrindas, išnyksta tuomet, kai jos patenkinimas yra nutolęs ir nepasiekiamas, tačiau pereina į puolimą, kai aprašomas kaip tai, kas ką tik įgyta.

[18] Smithas. I. 2,3.

kitiems (nors ir jame būtų įmanoma aptikti keletą nusakomų pagarbos dėmenų)[19].

Galėtume dar pridurti, kad Smitho aprašyta romantiška meilė šiuos du dėmenis sujungia į vieną: lytinis susijaudinimas yra laikomas ypač vertingu ir svarbiu.

3. Sudėtingas intymus gyvenimas, kuriam būdingas švelnus bendravimas, tiek žodinis, tiek ir erotinis. Įsimylėjėlių gyvenimas visiškai vienas kitam atsidavus, ilgą laiką niekam kitam nenorint skirti laiko, paprastai kuo privačiau, nenorint jokio tiriamo žvilgsnio ar netgi draugijos, ieškant tik „visiško saugumo". Įsimylėjėliams toks gyvenimas turi paslapties ir intymumo žavesio. Žiūrint iš šalies, jis atrodo tiesiog paslaptingas.

Dar sykį galime pabrėžti, kad trečiasis dėmuo yra glaudžiai susijęs su kitais dviem: lytinis potraukis asmeniui yra suvokiamas kaip intymaus gyvenimo, atskirai nuo kitų, dalis. Intymumas sustiprina svarbumo jausmą. Tuo pačiu metu atsiradęs lytinis potraukis ir tikėjimas svarba yra stripri paskata visų pirma griebtis tokio gyvenimo būdo.

Reikėtų pridurti, kad pabrėždamas šį paskutinįjį itin sudėtingą dėmenį Smithas pažengė toliau negu tą pačią temą nagrinėję jo pirmtakai filosofai, kurie visi meilę apibūdino kaip jausmų ir tikėjimo derinį[20], ne itin kreipdami dėmesį į tai, kad meilė negali egzistuoti akimirksnį, tačiau reikalauja tam tikro apsikeitimo ir abipusiškumo, laike besiplėtojančio abipusio dėmesio. Tokiu būdu nagrinėdamas romantišką ir erotinę meilę, jis pateikia įžvalgą, pirmą kartą paminėtą Aristotelio, kalbant apie draugų meilę[21]: meilė iš esmės yra santykis, o ne tai, ką gali turėti vienas asmuo – santykiai, kuriems būdinga laikui bėgant duoti ir imti jausmus, mintis, pelną, kalbėtis. Smithas dar priduria, kad plėtojantis šiems romantiškos meilės santykiams, randasi paslaptingų įpročių ir nuostabos, kurie pašaliečiui atrodo tokie nesuvokiami.

Atrodo, kad Smitho prieštaravimas tokiems santykiams remiasi jų paslaptingumu ir išskirtinumu. Galime kiek išplėtoti jo požiūrį stebėtojo atžvilgiu. Į meilės pokalbį įsitraukę stebėtojai (manau, kad svarbu pažymėti, jog pavyzdinė jo meilės scena yra

[19] Smithas yra kalbėjęs apie aistros ir objekto vertės neatitikimą žiūrint stebėtojo akimis. Tačiau ši ir kitos pastraipos, aprašančios intymius abipusės meilės ir pokalbio būdus, man regis, parodo tai, kad ši problema anaiptol nėra vien įsimylėjėlio iliuzija. Veikiau stiprus atsakas į tai, kas viešumoje negali būti garbinama – žvilgsniai, judesiai, intymumo įpročiai. Tai, apie ką mes dabar kalbame, yra įsimylėjėlių vaizduotės „savitas įprotis", nusistovėję matymo ir vertinimo dalykai, kurie yra išskirtiniai ir neperteikiami viešai. Tačiau tai dar nereiškia, kad įsimylėjėlis išsigalvoja dalykų, kurių nėra. Veikiau jau jis ar ji suteikia jiems svarbos, kurios paprastas stebėtojas niekaip negalėtų suteikti.

[20] R. Decartes, *Les Passions de L'Ame*. II d. skr. VI; Spinoza, *Etika* „Aistrų aprašymas". Apibrėžimas IV. Dėl stoikų apibrėžimo žr. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. J. Von Arnim, Vol. III. 397–420.

[21] Aristotelis. Nikomacho etika. VIII–IX; *Fragility*, sk. 12. Dėl panašių romantiškos meilės apibūdinimų žr. „Meilės pažinimas".

pokalbio scena), patys būdami įsimylėjėliais, nebėra stebėtojai. Būti įsimylėjusiam, vadinasi, būti susidomėjusiam visai kitais dalykais nei teisiantis stebėtojas, mat įsimylėjėliai nežiūri į visą pasaulį, o yra visiškai atsidavę vienas kitam. Jie negali įžengti į nemalonią kieno nors kito padėtį, mat jų vaizduotė neperžengia jų pačių ribų. Tuo tarpu teisiantis stebėtojas, stebintis šį pasaulį, kad ir kokia gera būtų jo vaizduotė, neįstengs jame rasti aistros, kurią tiedu jaučia vienas kitam. Tai jam bus tikra paslaptis, kurios jis niekaip neįstengs perprasti. O štai įsimylėjėliai nei patys vertina, nei yra vertinami protingos dorovės nuostatos akies[22].

Dabar privalome pasipriešinti Smitho apibūdinimo dviprasmybei. Dorovinę stebėtojo funkciją galima suvokti dvejopai. (Šios dvi galimybės išryškėja bandant paaiškinti geriausius teisėjo požiūrius, pradedant Aristoteliu[23].) Vienu požiūriu, teisiantis stebėtojas yra paprasčiausias euristas: dorovinis tinkamumas ir aistros padorumas egzistuoja savarankiškai ir iš esmės gali būti apibrėžti nepriklausomai nuo jo reakcijos, o įsivaizduojamas jo atsakas galėtų būti naudinga priemonė ieškant, kaip tinkamai atsiliepti. Šiuo požiūriu meilėje lieka šis tas nederama, ką reikėtų pateisinti, nepaisant bergždžių stebėtojo pastangų patirti tai, ką išgyvena įsimylėjėliai, ir pats stebėtojas mums nurodo, kaip prieiti prie teisingų išvadų. Anot kito gerokai kategoriškesnio požiūrio, stebėtojo reakcijos ir nustato tai, kas dorovės atžvilgiu yra tinkama, o kas – ne. Tai, kad jis pats neįstengia įsibrauti į meilės vidų, anaiptol dar nėra ženklas, nurodantis tą nepriklausomai egzistuojantį santykių netinkamumą. Aistrą daro netinkamą tai, kad jis negali jos patirti, tai, ko ji stokoja ar yra pertekusi.

Man atrodo, kad antrąjį požiūrį gali pagrįsti išties nemenka teksto dalis. Ketindami apsiriboti mūsų aptariamais skyriais, privalome prisiminti Smitho teiginį, esą kūniškos aistros nederamumo priežastis nėra koks ypatingas alkio ar lytinio potraukio gyvuliškumas. „Tikroji“ mūsų neigiamo požiūrio „priežastis“ yra ta, kad „mes neįstengiame jų patirti“. Tai galima vertinti kaip paprasčiausią psichologinę pastabą, tačiau vis dėlto, atrodo, kad tai šis tas daugiau. Stebėtojo nenuovokumas mums gali ne tik nurodyti priežastį, tačiau ir pateisinti mūsų neigiamą požiūrį[24].

Kas yra reikšmingiausia tuo atveju, kai stebėtojas neįstengia priartėti prie šių

[22] Palyginti diskusiją dėl Henry'io Jameso *Ambasadorių* „Suvokimo pusiausvyroje“.

[23] Dėl Aristotelio žr. *Fragility*, sk. 10. p. 311–312. Šia tema puiki diskusija yra nespausdintame Christine Korsgaard straipsnyje.

[24] Yra gausybė pastraipų, išreiškiančių panašią mintį. Ypač derėtų atkreipti dėmesį į I.ii.I.12, kur tai, kad stebėtojas menkai gali patirti kito fizinį skausmą, vadinama „patvariu pastovumo ir kantrybės tinkamumo pagrindu“. Jeigu stebėtojas yra paprasčiausias euristas, tuomet jis ne nurodys tinkamumo pagrindą, o tik pateiks užuominų, kur galima rasti tinkamumą (ypač savarankiškai). Panašiai ir Smithas, klausdamas, ką turime jausti tuo atveju, kai mūsų reakcija į mūsų pačių nelaimę yra gerokai stipresnė negu ta, kurią pajus stebėtojas, paprasčiausiai atsako, pernelyg daug neaiškindamas, kad mes savo jausmus turėtume prilyginti stebėtojo (užuot suteikę jiems kokią nepriklausomą moralinę vertę, kurią mums padeda atrasti stebėtojas). Jis nusako veikiančiojo „tobulesnės užuojautos“ kitiems troškimą kaip priežastį, kodėl jis būtų teisus padėdamas į šalį savitą įsitraukimą į savo atvejį (I.i. 4.7–8). Ištraukos kulminacija – „visuomenės ir dialogo“ šlovinimas. (I.i. 4.10). Panašiai ir klausdamas, ką turėtume

aistrų? Kokią poziciją dorovės atžvilgiu užima stebėtojas?[25] Man atrodo, kad svarbiausia Smitho nuostata yra ši: iš esmės dėl dorovės apie save galvojama kaip apie vieną iš daugelio, kuris draugystės ir prijautimo saitais yra susiję su tuo daugeliu. Savo ruožtu šie saitai priklauso dar nuo dviejų dalykų. Pirmiausia, iš mūsų jie reikalauja apsidairyti aplink ir susimąstyti apie viską, ką galime aplinkui pamatyti. Be to, jie susiję ir su bendru pokalbiu draugijoje, pateisinimų ir pagrindimų pateikimą ir išklausymą. Tokiu būdu jie reikalauja leisti, kad mes patys ir mūsų veiksmai būtų matomi. Šios praktikos išreiškia mūsų ryšius su kitais asmenimis ir susieja juos su mumis abipusio prisirišimo saitais. Tokios stebėtojo savybės paaiškina, kodėl jo pozicija gali būti suvokiama kaip būdas priimti dorovės nuostatas. Stebėtojo įvaizdžiui esame priskyrę esminius dorovinius žmonijos bruožus.

Dar galima pridurti, kad mąstydami apie Smitho kliovimąsi literatūra, galime suprasti, kodėl vaikščiojimas į spektaklius ir romanų skaitymas yra svarbi dorovinio vystymosi dalis: ne todėl, kad tai nukreipia į atskirai egzistuojantį dorovės pasaulį, tačiau todėl, kad tai yra vienas būdų, kaip tapti moraliu, vadinasi, ir visaverčiu žmogumi. Juk skaitydami romanus pastebime, kad gana natūraliai įgyjame mylinčios ir jautrios visuomeninės būtybės nuostatą į tai, kas vyksta, žiūrėti su švelniai, prijaučiamai ir dėmesingai, jaudinantis dėl visų žmonių ir tarp jų vykstančių pokalbių. Vertinant romaną ar pjesę žmogus neišvengiamai dalyvauja kaip prijaučianti motyvuota būtybė, o tai ir yra būdinga dorovei. Mat mėgindami įsijausti į turinį imame savęs klausinėti, kodėl personažai elgiasi taip, kaip jie elgiasi, išsyk pajusdami atgrasumą, jeigu mūsų paieškos nenuveda niekur daugiau, kaip prie paslapties ir kaprizingumo.

Tačiau meilė ir yra paslaptis. Tai, kad ten, kur yra įsivėlusi meilė, mes negalime eiti į dorovinius kompromisus, iš tiesų ir nulemia, kad meilė kaip santykis negali atitikti aukščiausios mūsų žmogiškumo sampratos ir naikina dorovinį bendrumą.

IV

Smitho mintis, susijusi su dorovinga pozicija, ir jo mėginimas šią poziciją susieti su grožinės literatūros skaitytojo patirtimi yra atėję (ar tiesioginės įtakos, ar bendresnės kultūrinės sklaidos dėka) iš pačių anglų romanistų apmąstymų apie savojo amato

jausti kam nors mirus, Smithas pripažįsta, kad šiuo atveju apie tai klausinėti nėra nepriklausomas dalykas, nes mirusieji yra mirusieji. Tačiau nereikia abejoti, kad vertinantis stebėtojas būtinai liūdės, nes toks liūdesys yra tinkamas.

[25] Klausdama apie „didžiausią" stebėtojo pozicijos „reikšmę" grįžtu prie pirmojo euristinio požiūrio. Iš tiesų aš klausiu: kodėl ši savita pozicija, aprašyta Smitho, turi būti suvokiama kaip ta, kuri pagrindžia moralės tinkamumą; kodėl stebėtoją jis suformavo kaip tik tokį, o ne kitokį.

vaidmenį[26]. Kitur esu teigusi, kad Henry'io Jameso požiūris į skaitytojo veiklą ir jos dorovinę vertę yra labai panašus[27]. Be to, romano pateiktoje dorovės vizijoje Jamesas panašiai nerimauja dėl asmeninės meilės ir su ja susijusių jausmų, pvz., pavydo ir keršto troškimo. Anot jo, meilė reikalauja ir paslapties, ir sąmoningo savęs apakinimo nusigręždama nuo kitų gėrio ir reikalaudama, kad kiti į šalį nusuktų akis. Dėl šios priežasties ji kelia grėsmę teisiančios dorovinės nuostatos standartams. Jau esu minėjusi, kad dėl šios priežasties stipri asmeninė meilė Jameso kūryboje, taip sakant, pasirodo tik romano paraštėse – tyloje, kuri stoja pasibaigus *The Golden Bowl*, kai Megė paslepia žvilgsnį savo vyro glėbyje, tragiškai atsisakydama santūrių savo pretenzijų. Valtis, kuria plaukia Čadas ir Mari de Vionet, atpažinta stebėtojo Streterio, tampa jo paties ir skaitytojo reginio dalimi. Šarlotės ir Gloucesterio princo kelionėje, kurioje jiedu trumpam pasitraukia iš romano siužeto, nugrimzdami į tylą, stojusią dėl jų pasiryžimo šitą vieną dieną „keliauti" tik vienu du. Kaip skaitytojai mes tikrai nesame skatinami įsimylėti bent vieną iš Jameso personažų ir anaiptol neraginami užimti jų atžvilgiu palankią poziciją. Mes nei viliojami, nei lydimi į jų tylą. Tokiu būdu doroviškai drąsinami laikyti save visų personažų nuotykiais „besidominčiais dalyviais"[28], net ir tuomet, kai mums primenama, kad yra nutylėjimų, į kuriuos puikiai suderinta visuomenės suvokimo dorovė neturi jokios galimybės patekti.

Tačiau Smitho mintis apie neerotinį skaitymą panaši į Jameso, tiesa, gerokai sudėtingesnė, painioja asketizmą su erotine tyla ir anaiptol nėra viskas, ką mums gali pasiūlyti pamokomas romanų skaitymas. Smithas tvirtina, jog tai, kad nesame sugundyti literatūros personažų, iš dalies atrodo teisinga tik tam tikrų romanų atžvilgiu, pvz., Jameso. Tačiau ne ką prasčiau žinome, kad esama ir kitokios romanų skaitymo patirties, kuri, nors įžvalgi bei dorovinė, bet ir trikdomai erotinė. Galbūt nagrinėdami bendruomenės dorovės ir erotinio privatumo santykį romanuose, kuriuose svarbus gundymo aspektas, galėsime geriau suvokti įtampą, atsiradusią tarp meilės ir dorovės nuostatų. Galbūt tuomet mums netgi pavyks atrasti (ko nepavyko Smithui) juos jungiantį taką, kuriuo einant net ir aukščiausiai vertinama dorovė vestų tiesiai į meilę.

Bandydama išlaikyti šios apybraižos pusiausvyrą dabar jau atsigręšiu į Dickenso *Deividą Koperfildą* ir sugrįšiu prie klausimo, kuriuo ją ir pradėjau: kodėl dorovės atžvilgiu darnus (kad šio romano skaitytojas toks ir yra, nederėtų abejoti), jis vis viena drauge su Deividu įsimyli Stirfortą? Kodėl ir kaip šis romanas, prasidedantis atviru klausimu, kas toks iš tiesų yra *Deivido Koperfildo* veikėjas, ir užsibaigiantis (atrodo) į dangų nukreiptu dorovės mostu, kartkartėmis nuvesdamas mus už dorovės ribų įmeta į mėnesienos ir meilės, magijos ir sulenktos rankos ant pagalvės „šešėlių pasaulį"?

[26] Kiti autoriai, kuriuos galima prisiminti šiame kontekste, yra Jane Austen ir George Eliotas.

[27] Žr. „Suvokimo pusiausvyra", „Netobuli krištolai" (su pastabomis), šioje knygoje.

[28] Henry James, *The Art of the Novel* (New York, 1907), 62.

V

Pradėsiu paminėdama keletą gerai žinomų faktų[29]: Deividas Koperfildas gimė „su marškinėliais" – tai reiškė, kad jis niekuomet nenuskęs jūroje; jo gimimo valanda – penktadienio vidurnaktis – bylojo apie tai, kad gyvenime jam nesiseks, tačiau jam bus „skirta regėt šmėklas ir dvasias" p. 7 (p. 49); laki jo vaizduotė paskatino jį galvoti, kad jis pats gimė kaip „šešėlių pasaulio" keliautojas; dėl Betsi Trotvud pranašysčių, esą gimsianti mergaitė, vaizduotėje jis įsivaizdavo dvasių pasaulyje turįs seserį dvynę: „Betsi Trotvud Koperfild pasiliko amžinai sapnų ir šešėlių šalyje, toje paslaptingoje karalystėje, iš kurios aš buvau ką tik atkeliavęs" p. 16 (p. 60); šis šešėlių pasaulis yra susijęs su mirusio tėvo ilgesiu, virš kurio kapo žibintas savo paslaptinga šviesa naktį šviečia tokiems vaiduokliškiems keliautojams; tėvas Deividui yra palikęs romanų kolekciją, kurią jis godžiai skaito vis iš naujo ir iš naujo, „pasinėręs į skaitymą, tartum nuo to pareitų visas mano gyvenimas" p. 52 (p. 106); Dickensas romano įžangoje kalba, kad romaną baigė su liūdesiu, visą romano pasaulį lygindamas su Deivido įsivaizduojamu dvasių pasauliu: „autorius jaučia tarsi būtų netekęs dalies savęs šiame šešėlių pasaulyje, kai jo smegenyse gyvenusi padarų minia palieka jį amžiams" (aš manau, kad tai ne tiek autobiografinis, kiek grožinės literatūros pareiškimas: tokiu būdu Dickensas pats tampa teksto personažu); Deividas Koperfildas, romano pabaigoje (kurį jis pats ir parašė) išreiškęs panašų apgailestavimą – „dar nenorėčiau skirtis su prisiminimais", netenka „šešėlių" p. 738 (p. 950), kol pasilieka vienintelės Agnes tikrovė.

Dabar prie viso to dar pridursime keletą faktų. Deividas santykiuose su Džeimsu Stirfortu vaizduojamas ir kaip pasakotojas, ir kaip mėnulio šviesos ir šešėlių, burtų ir kerų pasaulio gyventojas, kur jis pirmą kartą tampa sultono Šecherezada, tapusia „tarsi mėgstamu žaisliuku" p. 84 (p. 146). Vėliau panašiai yra vertinama ir Saulutė, kurio nekaltybė tampa svarbiausia jo gundymo galia. Stirfortas nuo pat pradžių Deividą sieja su negimusia jo seserimi, moteriškos lyties vaiduokliška jo antrininke:

> – O ką, ar jūs turit seserį? – pasiteiravo Stirfortas žiovaudamas.
> – Ne, – atsakiau aš.
> – Gaila, – tarė Stirfortas. – Jeigu jūs turėtumėt seserį, ji, be abejo, būtų labai graži, drovi mergaitė šviesiomis akimis, ir man būtų malonu su ja susipažinti. Na, labanaktis, jaunasis Koperfildai! p. 79 (p. 140)[30].

[29] Visos ištraukos cituojamos iš Č. Dikensas. *Deividas Koperfildas* / iš anglų kalbos vertė J. Žakonis. – 2-asis leid. – Vilnius: Mintis, 1994. (M. Nussbaum cituoja iš David Coperfield, Penguin edition, ed. Trevor Blount (Harmondsworth, 1966). Šio leidimo puslapiai nurodomi skliausteliuose. – Vert. past.

[30] Tai gali būti ir užuomina į Stirforto domėjimąsi Emli, kuri yra maždaug Deivido amžiaus ir tam tikru atžvilgiu net jo antrininkė.

Ir Koperfildas, arba jo tariamoji sesuo, paslaptingoje mėnulio šviesoje stebėdamas miegantį Stirfortą, nuo tos akimirkos pradeda jį mylėti[31]:

> Prisimenu, atsigulęs į lovą aš dar ilgai galvojau apie Stirfortą, net kartą atsikėliau pažiūrėti, kaip jis, atgręžęs aukštyn savo dailų veidą, padėjęs ranką po galva, guli mėnulio šviesoje. Mano akyse jis buvo didelis žmogus, todėl, be abejo, aš taip juo ir susidomėjau. Paslaptingojo ateities šešėlio nebuvo galima įžvelgti jo mėnulio apšviestame veide. Jo žingsnių nelydėjo šešėlis, kai mudu su juo visą naktį vaikščiojome sapne po sodą, p. 79 (p. 140).

„Be abejo", žinoma, nėra joks „be abejo". Iš tiesų nėra jokio „be abejo", o tik didžiulis susidomėjimas. Jis myli, nes myli, o savo svajonėse nėmaž negalvoja apie dorovę. Jausmingame prozos ritme galima justi, kaip jis pateko į kitą pasaulį, mėnulio spindulių ir šešėlių, paslaptingo lengvumo, susižavėjimo ir vaizduotės pasaulį, kur bet kokie „be abejo" išsyk pasibaigia.

Šį romaną įrėmina du judesiai. Pirmasis – Stirforto rankos judesys, kai šis iš lėto sulenkia ranką ant pagalvės, paremdamas savo „gražų veidą" (...), įrėmintą „garbanotų plaukų" p. 78 (p. 139)[32]. Antrasis – tai Agnes judesys, kuriuo ir pasibaigia romanas, kai ji atsistoja už jo, ranka rodydama į dangų. Pirmasis judesys tapo Stirforto leitmotyvu, lygiai kaip į dangų nukreiptasis – Agnes. Tarsi gerasis angelas ir kitas jo angelas (nes tik Agnes Stirfortą pavadina „bloguoju angelu" p. 312 (p. 426)[33], jie įsikuria šalia Deivido širdies, šalia jo lovos („Juk jūs, rodos, paskirtas į mano miegamąjį" p. 76 (p. 137), kontrastingi angelai, kviečiantys jį iš skirtingų savo pasaulių. Stirforto judesys romane pasirodo ir vėliau – dviem lemiamais momentais – kaip persekiojantis regėjimas, kuriame jausminis suvokimas su jausmų sužadinta atmintimi susilieja į viena. Paskutinį kartą Deividas mato Stirfortą prieš Emli gundymą – paskutinį kartą jis regi jį gyvą kaip mylimą draugą ir šis judesys dar kartą jį sulaiko:

> Pabudau vos švintant. Apsirengiau, stengdamasis nešlamėti, ir žvilgtelėjau į Stirforto kambarį. Jis kietai miegojo, laisvai padėjęs galvą ant rankos, – taip jis miegodavo ir Seilemo mokykloje.
>
> Labai greit atėjo tas metas, kai aš beveik stebėjausi, kad ničniekas nesudrumstė jo ramybės, kol aš žiūrėjau į jį... Bet jis miegojo... Štai tokį vėl matau jį... miegojo taip, kaip miegodavo mokykloje. Ir štai šią tylią valandėlę aš palikau jį.
>
> – Niekados, – teatleidžia jums Dievas, Stirfortai! – niekados man nebebus lemta prisilytėti prie tos bevalės rankos su meile ir draugiškumu. Niekados, niekados!.. p. 369–370 (p. 497–498).

[31] Trumpai tariant, meilė jau užgimė. Nes prisimindamas neseniai mokykloje pasklidusį gandą, kad panelė Krykl yra įsimylėjusi Stirfortą, Deividas pripažįsta: „ir aš, sėdėdamas patamsyje prie savo naujojo draugo ir vaizduodamasis malonų jo balsą, gražų veidą, grakščias manieras ir garbanotus plaukus, laikiau tai labai galimu dalyku" p. 78 (p. 139).

[32] Kaip Stirfortas mėgsta pagalves, žr. p. 247 (347), kur jis paruošia Deividui kambarį tarp priegalvių, „kurių būtų užtekę šešiems". Garbanoti plaukai taip pat yra ryškiausias Stirforto bruožas.

[33] Čia Deividas net porą kartų Agnes pavadina geruoju angelu, tačiau neigia, kad būtų teisinga Stirfortą vadinti bloguoju angelu: „Agnes, jūs jam labai neteisinga" p. 312 (p. 426).

Derėtų pažymėti, kad šis judesys tampa romano autoriaus dabartinio gyvenimo prisiminimų dalimi, nes rašydamas jis vėl regi Stirfortą ir jį myli.

Po keleto metų, kai į Jarmuto pakrantę išmetamas sudužusio laivo jūreivio kūnas, Deividas jį atpažįsta ne iš bruožų, tačiau iš to paties judesio:

> Jo žvilgsnyje aš išskaičiau tai, kas man sužadino prisiminimą apie buvusį draugą. Apimtas siaubo, aš atsirėmiau į žvejo ištiestą man ranką ir paklausiau:
>
> – Ar į krantą išmetė dar kokį nors kūną?
>
> – Taip, – atsakė jis.
>
> – Ar tai man pažįstamas žmogus? – paklausiau aš.
>
> Jis nieko į tai neatsakė, tiktai tylėdamas nuvedė mane į pakrantę. Ir čia, kur kadaise mudu su ja, vaikai būdami, rankiodavome kriaukleles, kur riogsojo išmėtytos praeitą naktį audros sudaužyto senojo laivo skeveldros, tarp griuvėsių namo, kurio gyventojus jis nuskriaudė, – gulėjo jis pats, pakišęs ranką po galvą taip, kaip dažnai matydavau jį gulintį dar mokykloje.
>
> Jums nebuvo reikalo, Stirfortai, sakyti man tuomet, kai mes paskutinį kartą atsisveikinome (o aš tą valandą nė nepagalvojau, kad mums lemta visam laikui išsiskirti), nebuvo jokio reikalo sakyti: „Prisiminkite mane tiktai geruoju". Visuomet taip ir dariau, ir argi aš galėjau dabar pasikeisti, matydamas tai, kas buvo prieš mano akis? p. 665–666 (p. 866).

(Jau esame minėję, kad šis epizodas ne tik vėliau gyvenime kartojasi kaip pasakotojo / romano autoriaus sapnas, bet ir jam rašant aiškiai iškyla prieš akis: „Pasistengsiu aprašyti visa taip, kaip įvyko. Man nėra reikalo net prisiminti, ta pati scena ir dabar stovi akyse" p. 656 (p. 855).

Dabar jau galime pradėti svarstyti romane jaučiamą meilės ir dorovės įtampą, turėdami galvoje šiuos du minėtus judesius. Agnes į dangų nukreiptas judesys yra aiškus, nedviprasmiškas, visuotinai priimtas ir paraidinis. Išsyk aišku, ką jis reiškia – tam tikra prasme kiekvienas jį matydamas gali suprasti: „Stenkis dorovės atžvilgiu būti teisingas, labiau vertas dangaus". Šis judesys yra žinomas iš Jacques-Louis Davido vaizduojamo Sokrato ir, tiesą sakant, iš nesuskaičiuojamos gausybės įvairių laikotarpių religinės tematikos paveikslų ir skulptūrų. (Agnes „romus skaidrus spindesys" pasakotojo jau buvo palygintas su spalvoto lango figūra, p. 191 (p. 280)[34].) Tai doroviškai pagrįstas, pagrindą suteikiantis ir patariantis judesys: „Kiekvienas žmogus, kuris pažįsta jus, Agnes, tariasi su jumis ir leidžiasi jūsų vadovaujamas. (...) Jūs tokia gera, švelni, tokio nuostabaus būdo, ir be to, jūs visuomet teisinga", p. 235–236 (p. 333). Beje, tai ne asmeninis Agnes judesys. Neabejotina, kad kiekvienas gali taip mostelėti norėdamas pasakyti tą patį. Be to, jis nėra asmeniškai skirtas vien Deividui: patarinėdama ji daro tą patį judesį – nurodo dorovės kelią. Nebūtų

[34] Žr. taip pat p. 199 (p. 289): „jaučiu, kad, kur yra Agnes, ten – gerumas, ramybė ir tiesa; o švelni spalvoto lango šviesa, kurią kadaise seniai mačiau bažnyčioje, visada apgaubia Agnes ir mane, kai aš esu arti jos, ir taip pat visa, kas yra aplinkui ją".

perdėta sakyti, kad tai palankiai nusiteikusio ir teisiančio stebėtojo judesys, kuris romane simbolizuoja šešėlių neužtemdytą viešąjį dorovės pasaulį ir argumentuotą dorovinį diskursą.

Stirforto judesys, priešingai, nesimbolizuoja nieko, kas būtų perduodama viešai. Vienintelė jo reikšmė, kad Stirfortas čia yra. Tai jo paslaptingas, jausmingas judesys, be jokio paaiškinimo ir pagrindo. Persekiojanti jo galia atėjusi tikrai ne iš viešo ir motyvuoto pasaulio (tiesą sakant, jis net atitraukia Deividą nuo pasaulio, o bet kokį jo veiksmų vertinimą dorovės atžvilgiu padaro neįmanomą), tačiau iš asmeninio jausmų ir privačios atminties pasaulio. Tai itin individualus, vien jam ir niekam kitam būdingas judesys. Iš jo Deividas atpažįsta Stirfortą. Jo lengvas žavesys ir erotiškas grakštumas Deividui yra šešėlių ir mėnulio šviesos, o ne proto ir pateisinimų pasaulio dalis. Jis niekaip negalėtų paaiškinti jo galios. Tik vaiduokliška, bemaž užkalbėjimų kalba jis tegali pakartoti apibūdinimą, tarsi ir jis, ir tas mostas tiek jam, tiek mums būtų koks burtažodis. Be to, tas judesys ir jį apibūdinanti kalba yra erotiniai. Dorovę Agnes apibūdina kūniškąja kalba. Be to, žinome, kad rašydamas romaną Deividas regi save su ja, „keliaujančia gyvenimo keliu", p. 735 (p. 946) – tipinė Agnes metafora, stokojanti jausmų gaivumo – apsuptą vaikų, simbolizuojančių dorovingą kūno naudojimą. Stirforto judesyje juntame ypatingai įdvasinto kūno paslaptį ir jaudulį, ir kreipia jis ne į ką nors kita kaip į save patį ir į lovą, kurioje jis ilsisi.

Agnes judesys mus paveikia tiek, kiek įstengia tai padaryti, mat primena gero gyvenimo, kurį nesunkiai galėtume apibūdinti tiek patys sau, tiek ir kitiems, siekį. Stirforto judesys, tiesą sakant, mumyse sukelia vien sumaištį, ne todėl, kad anapus jo išvystame ką nors kita, tačiau todėl, kad jis mums tampa jausmų tikrove, o erotinės ir užkalbėjimų kalbos kerai nubloškia mus tiesiai į kerintį meilės pasaulį. Kai kalba savo kerais mumyse sukelia sumaištį, atsiranda jausmas, kažkuo panašus į Deivido. Mes jaučiame, kad su šia ranka yra susijęs tam tikras nenusakomas erotinis jaudulys, audringi jausmai ir visiškas atsidavimas konkrečiam asmeniui, – visa tai būdinga Deivido meilei. Šio judesio dėka drauge su Deividu esame nusviedžiami, kur nėra dorovės. Ranka, sulenkta ant pagalvės, pirštai nukreipti pirmyn[35].

Tokia Dickenso pateiktų judesių priešingybė gerokai mus sutrikdo ir leidžia suvokti gausybę su erotine meile susijusių problemiškų savybių, kurias jau esame čia minėję, kalbėdami apie Smithą. Tačiau dar labiau mus trikdo tai, kad prieš savo valią, netgi priešingai negu tikėjomės, mes atsakome tam judesiui. Kaip tik tuomet, kai vertindami Stirfortą manėme, kad dorovės atžvilgiu esame saugiausi, mėnulio šviesoje regėdami tą lovą, nejučia suvokiame tuoj tuoj pravirksiantys. Staiga suvokiame paslaptingą nenusakomo intymumo meilės bruožą. Pajuntame, kad pagauti tos akimirkos nebepastebime kitų, o ir kiti mūsų taip pat nepastebi. Mums nėmaž neberūpi vargšui ponui Meliui padaryta neteisybė. Apskritai susilaikome nuo bet kokios užuojautos.

[35] Dėl Stirforto sąsajų su horizontaliu judėjimu, žr. jo kaip žvejo apibūdinimą: „žinodamas neramią savo draugo prigimtį ir nepalaužiamą jo drąsą, aš nė truputį nesistebėjau, kad jis mėgsta plaukioti jūroje audringu oru ir dirba laivuose tokį pat sunkų darbą, kaip ir patys žvejai" p. 271 (p. 377).

Mums net neberūpi Hamas Pegotis, nes iš Emli sužinome, kad iš tiesų jis yra visiškas „vėpla“, tad su malonumu imtume sekti Stirfortą, kad ir kur šis pamotų. Tokiomis akimirkomis nieku gyvu neleistume Agnes mūsų stebėti ir aiškinti, kad jis yra blogasis angelas, ir kalbėti apie dorovinį pakilimą. Minutę, kai kartu su Deividu išgirstame Stirforto žingsnius, reaguojame panašiai kaip Deividas, sakydamas, kad nuo jų „širdis ėmė smarkiai plakti“ ir „kraujas siūbtelėjo į veidą“, p. 359 (p. 485). Tuo tarpu Agnes, nors mes jos galutinai dar nepaleidžiame, kuriam laikui yra uždaroma į šventyklą, iš kurios jai neleidžiama nei pažvelgti, kas vyksta išorėje, nei stebėti. Deividas kalba:

> Aš niekad nepamiršau Agnes, ji visuomet būdavo mano širdies šventovėje – tebūnie man leista taip pasakyti – ir gyveno ten nuo pat pirmosios mūsų pažinties dienos. Bet kai Stirfortas įėjo ir ištiesė man ranką, šešėlis, kuris buvo kritęs ant jo, pranyko, suspindo šviesa, ir man pasidarė labai gėda, kad aš galėjau abejoti tuo žmogumi, kurį taip karštai mylėjau. Agnes mylėjau ne mažiau kaip anksčiau, laikiau ją savo palaimintu romiu, švelniu angelu sargu; prikaišiojau ne jai, o pats sau už tai, kad buvau neteisingas Stirfortui, ir buvau pasiruošęs išpirkti savo kaltę, bet nežinojau, ką ir kaip padaryti, p. 359 (p. 485).

Didžioji šio romano veiksmo dalis vyksta dienos pasaulyje, kur rūpinamasi kitais ir kitų paisoma, kur gera širdis aktyviai ir užjausdama visomis pastangomis siekia daryti gera. Šis pasaulis yra ir ta vieta, kur Deividas mums gali paaiškinti, kodėl vienas dalykas yra geras, o kitas blogas, o jo paties jausmai visuomet yra suderinti su panašiais argumentais ir motyvuotame visuomeniniame pokalbyje vaidina anaiptol ne paskutinį vaidmenį. Tačiau jau romano pradžioje sužinojome, kad esama ir kur kas tamsesnio šešėlių ir dvasių pasaulio, o pasakotojas mums prisistato ne tik kaip asmuo, galintis susisiekti su minėtu pasauliu, tačiau dar ir turintis dailią ir jautrią aname pasaulyje gyvenančią moteriškos lyties antrininkę. Vadinasi, ši antrininkės karalystė jam yra pasiekiama. Be to, kaip tik šiame paraleliame pasaulyje, įsikūrusiame priešais ar veikiau aplink šio dorovinio pasaulio pakraščius – gyvena Saulutės ir Stirforto (sultono ir Šecherezados) meilė.

Deivido meilė Stirfortui daugiausia pasižymi tuo, ką gali matyti ir stebėtojas: žavėjimusi Stirforto jėga ir narsa, jo drąsa ir protu, jo gebėjimu bemaž viską padaryti be pastebimų pastangų, jo tiesmukiškumu ir nuoširdumu, tuo, kaip jis gina Deividą ir juo rūpinasi. Iš dalies panašiai, nors ir kur kas labiau miglotai, gali būti suvokta ir Stirforto meilė Deividui (nes man atrodo, šiuo atveju tikrai galima kalbėti apie meilę): jį traukia Saulutės šviežumas, spindesys ir nekaltumas, jo pasitikėjimas, protas ir ištikimybė. Deividas neretai išreiškia žavingąją savo meilės pusę tarsi mėgintų kitiems ją paaiškinti, tarsi norėtų jai suteikti motyvaciją ir pristatyti ją viešumoje[36]. Tačiau nesėkmingos jo pastangos mus tik dar sykį įtikina, kad tai nėra aiškiai nusakomas ryšys[37].

[36] Žr. ypač, kaip Deividas garbsto Stirfortą ponui Pegočiui. Stirforto gyrimas Deividui „mėgstama tema“ (p. 124).

[37] Toje pačioje scenoje Deividas kalba ponui Pegočiui, kad „trūksta žodžių pagyrimui“ (p. 124). O jo jaudulys kalbant apie Stirfortą sujaudina ir mažąją Emli, kuri nuo šios akimirkos pradeda įsimylėti.

Nuo pat pradžių sužinome, kad šioje meilėje esama nemažai to, kas pašaliniam stebėtojui nėra pasiekiama – ir kiek patys įstengiame, leidžiame romanui tiesiog mus vesti, atsisakydami stebėtojo vaidmens. Fizinis erotinis poros patrauklumas tėra šio paslaptingumo dalis. Tačiau Deividas neretai pabrėžia neprastą Stirforto išvaizdą[38] – jam esant šalia, širdis ima smarkiai plakti ir kraujas siūbteli į veidą, jis pavydi jo kitiems Stirforto draugams (p. 416), jo jausmingas galvos ir rankos judesys nelieka be atsako. Ypač detaliai jis praneša mums, kaip nuoširdžiai atsisveikinę prie jo durų, p. 247 (p. 347), kad su Stirfortu Jarmute juodu miegojo kiekvienas po atskiru stogu ir taip toliau. Pagaliau kai jį užvaldo įkyrios mintys apie Stirforto rankos prisilietimą, kai Stirfortas pareiškia norą susipažinti su šešėline Deivido seserimi, kai „jis elgėsi su manim kaip su žaisliuku", p. 256 (p. 358), kai koketiškai taria Saulutės vardą.

Tačiau erotinis romantiškas ryšys išeina už abipusės simpatijos ir erotinio koketavimo ribų. Pajuntame paslaptingąjį pasaulį, kuriame gausu pokalbių, pasakojimų, lengvumo ir juokų, paslaptingų burtažodžių ir žavesio būti suprastam ir mylimam. Nuo pat pradžių Stirfortas šaukia Deivido dalį, kuri turi sąsajų su šešėlių pasauliu: „Tokie ilgi pasakojimai nakties tamsoje, aišku, pagelbėjo išsivystyti tam, kas manyje buvo romantiška ir svajinga", p. 84 (p. 146). Pirmieji pietūs drauge su Stirfortu įveda jį į mėnesienos ir magijos pasaulį, o fosforinė mėlyna dėžė skleidžia savo keistą viliojančią šviesą:

> Kaip gerai prisimenu šitą vaizdą! Mes sėdime, kalbėdamiesi pašnibždomis, arba, tikriau sakant, jie kalbasi, o aš su pagarba klausausi. Mėnulio šviesa skverbiasi pro langą ir ant grindų piešia blankų to lango paveikslą. Daugumas mūsų sėdi šešėlyje, ir tiktai kai Stirfortas, norėdamas ką nors surasti ant mano lovos, virtusios stalu, uždega fosfore padažytą degtuką, šis blykstelėdamas apšviečia mus melsva liepsnele, bet ir vėl tuojau užgęsta. Tamsa, slaptai keliama puota ir berniukų šnibždesys sužadina manyje savotišką paslaptingą jausmą, ir aš klausausi, apimtas kažkokios neaiškios iškilmingos baimės, p. 77 (p. 138).

Šiame pasaulyje Stirfortas atrodo kaip magas, skleidžiantis savo keistąją šviesą. Deividas ir vėl šalia jo, sugebėjęs netgi mus ten atvesti. Šioji meilė skleidžiasi naktį namuose, miegamajame. O jos kerinti galia atrodo bemaž sukūrusi aplink Deividą mėnulio šviesos pasaulį. Mes pasijuntame nesmagiai sužinoję apie nenusakomą Stirforto galią žavėti:

[38] Dėl geros Stirforto išvaizdos žr., pavyzdžiui, „labai gražus" p. 76 (p. 136), turi „malonų <...> balsą, gražų veidą, grakščias manieras ir garbanotus plaukus" p. 78 (p. 139), „koks kilnus atrodė šis vaikinas" p. 87 (p. 151), „savo vešlias garbanas" p. 246 (p. 346), „gražų, dailiai nuaugusį jaunuolį" p. 245 (p. 345), „gražią galvą" p. 361 (p. 488). Jis trokšta Stirfortą apkabinti, tačiau jį sulaiko „ne gėda ir ne baimė, kad jam tai gali nepatikti" p. 245 (p. 345). Todėl aš tik „tvirtai stvėriau jį už abiejų rankų ir nepaleidau jų iš savųjų". p. 245 (p. 345). Čia mes galime aptikti užuominą, kodėl Deividas, prisimindamas savo susižavėjimą Stirfortu, o ir pačiose susižavėjimo scenose, yra linkęs sutelkti dėmesį į miegantį Stirfortą: gėda jį sulaiko nuo stiprių savo jausmų pripažinimo.

> Jis sugebėdavo taip laisvai kalbėti su žmonėmis, taip linksmai, maloniai, be mažiausio pasipūtimo, jog būdavo tiesiog žavu. Prisimenu, jis savo elgsena, savo gyvumu, maloniu balsu, gražiu veidu ir figūra, o be to, dar kažkokiu įgimtu patrauklumu (tai, regis, gana reta žmogaus savybė) užkerėdavo visus, ir nenuostabu, kad maža žmonių atsispirdavo prieš tą kerinčią jėgą, p. 92 (p. 157).

Žinoma, Agnes visa tai atrodo itin atgrasu. Turime pastebėti, kad šios meilės esmė yra žavesys, kurio niekaip neįmanoma paaiškinti, mat jis yra pernelyg savitas, kad galėtų būti paaiškintas. Šis žavesys lemia abipusio intymumo santykius, kai Deividas tampa „artimesnis už visus kitus jo draugus" ir Stirfortas sutrukdo Deivido svajonėms, p. 256[39] (p. 347).

Negana to, mums, skaitytojams, meninė romano išmonė (suvokimo atminties, kuri, pasak Deivido, glūdi pačiose jo kaip pasakotojo gelmėse, ryškumas) leidžia patiems įžengti į šešėlių pasaulį ir per poetinės Deivido kalbos žavesį pajusti jo kerus. Palydėti į meilei būdingas svajones ir įpročius, mes taip pat pakrantėje tįsantį kūną atpažįstame iš jo pozos ir kartu liūdėdami dalyvaujame paskutiniame Deivido atsisveikinime su ranka, kurią jis taip dažnai buvo lietęs:

> Aš apėjau šį nykų namą ir nuleidau užuolaidas. Paskiau uždariau langines to kambario, kuriame gulėjo jis. Pakėliau švininę ranką ir prispaudžiau ją prie savo širdies; visame pasaulyje, atrodė man, įsiviešpatavo mirtis ir tyla, tiktai retkarčiais ją pertraukdavo jo motinos dejavimas, p. 671 (p. 873).

Skyriaus pabaiga. Stojusi tyla priklauso ir mums.

Šis romantiško ir reikalaujančio dalyvauti skaitymo supratimas nėra paprasčiausiai įtraukiamas į romano struktūrą ir erotinius kelius, kuriais yra viliojami skaitytojai. Romane jis taip pat detaliai apibūdinamas kaip asmeninė Deivido kaip skaitytojo patirtis ankstyvuoju jo gyvenimo periodu. Romanų skaitymas buvo jo pabėgimas nuo niūrios Merdstonų religijos ir ryšio su tėvu atnaujinimas dvasių ir šmėklų pasaulyje. Jo skaitymui yra būdinga aistra ir kilniadvasiškas įsitraukimas, vaizduotėje atkuriant mėgstamiausius siužetus ir jų tarpusavio santykius:

> Mano tėvelis paliko nedidelį rinkinį knygų antrame aukšte, mažame kambarėlyje, į kurį aš galėdavau patekti (jis buvo greta manojo), ir niekas, išskyrus mane, nekreipdavo į jį dėmesio. Iš to palaiminto kambarėlio išeidavo Rodrikas Randomas, Peregrinas Piklas, Hamfris Klinkeris, Tomas Džonsas, Veikfildo vikaras, Don Kichotas, Žil Blazas, Robinzonas Kruzas, ir šis garbingas herojų būrys buvo man draugai. Jie gaivino mano vaizduotę ir teikė man viltį, kad aš vieną gražią dieną ištrūksiu iš šios vietos. Nei jie, nei „Tūkstantis ir viena naktis", nei „Džinų pasakos" nepadarė man jokios žalos, nes nors toji žala ir slypėjo kai kuriuose, manęs ji nepasiekė: aš jos dar nesuvokiau. (...) Aš taip pat stebiuosi, kaip galėdavau pasiguosti savo mažose bėdose (tada jos man buvo

[39] Trumpai tariant, čia įamžintas Deivido tikėjimas ir kiek mes galime pasakyti, jis, atrodo, tikras. Stirfortas vertina Saulutę itin savitu būdu ir jį laimina.

didelės), įsivaizduodamas pats esąs kaip mano mėgstamiausi herojai (taip aš ir darydavau), o misterį ir mis Merdstonus paversdavau į bloguosius (tai taip pat darydavau).

Prisimenu, aš ištisą savaitę buvau Tomu Džonsu (Tomu Džonsu, kaip jį įsivaizduoja vaikas, pačia nuoširdžiausia būtybe). Paskiau, rodos, visą mėnesį vaidinau savotiškai suprastą Rodriką Randomą. Ypač gardžiavausi keliais tomais apie keliones sausuma ir jūra (jau užmiršau ir pavadinimą), kurie taip pat stovėjo tose pačiose lentynose. Prisimenu, aš per dienų dienas klajodavau po namus (man paskirtuose kambariuose), apsiginklavęs iešmu iš seno batų kurpalio, – ir šituo puikiausiai atvaizduodavau kokį nors britų karališkojo laivyno kapitoną, užpultą laukinių ir pasiryžusį brangiai parduoti savo gyvybę. Tasai kapitonas niekad nenustodavo orumo, netgi gavęs antausį atsakinėdamas lotynų gramatiką. Aš pats netekdavau orumo, bet tas kapitonas likdavo kapitonu ir herojumi, nepaisant visų gramatikų ir visų pasaulio kalbų – gyvųjų ir mirusiųjų.

Šios knygos buvo mano vienintelė ir nuolatinė paguoda. Kai aš galvoju apie tai, mano vaizduotėje tuojau atgimsta vienas vasaros vakaras. Šventoriuje žaidžia vaikai, o aš sėdžiu savo lovutėje, pasinėręs į skaitymą, tartum nuo to pareitų visas mano gyvenimas. Kiekviena kaimynų daržinė, kiekvienas bažnyčios akmuo ir kiekviena šventoriaus žemės pėda turėdavo mano akyse kokį nors ryšį su tuo, ką aš skaitydavau knygose, ir primindavo man kokią nors vietovę, jose nuostabiai aprašytą. Štai aš matau prieš save, kaip Tomas Paipsas lipa į bažnyčios bokštą, o Strapas su kuprine ant nugaros atsisėdęs ilsisi prie vartelių, ir aš *žinau*, kad komodoras Tranjonas susitinka su misteriu Piklu mūsų miestelio aludės svetainėje.

Dabar skaitytojas jau ne blogiau už mane žino, koks aš buvau šiuo vaikystės laikotarpiu, į kurį dabar vėl grįžtu, p. 52 (p. 105–106).

Tai itin svarbi ištrauka, mat nurodo, kokį svarbų vaidmenį romano skaitymas vaidina gyvenime, ir kaip užtikrintai jis formuoja vaizduotės gyvenimą, o šioji – gerą ir ne itin skaitytojo santykį su pasauliu. Deividas kaip skaitytojas jokiu būdu nėra nešališkas ar teisiantis, kaip pasakytų Adamas Smithas. Jis romantiškas ir aistringas dalyvis. Jo pasaulis pilnas mylimų žmonių, o visas gyvenimas vyksta pasakojime. Be to, geismo įpročiai, kuriuos suformavo jo perskaityti romanai, yra kinetiniai ir erotiniai, skatinantys įsimylėti tikrame gyvenime.

Esame kalbėję apie Stirforto įsimylėjimą. Dabar jau galime pasakyti, kad tai tam tikras romano skaitymo būdas, kurį Deividas puikiai išmano ir tobulina. Meilė prasimanytam personažui gali gyvuoti todėl, kad daugelį vaizdavimosi, prasimanymo valandų skaitytojas palaiko aktyvius ir interaktyvius santykius anapus laiko, praleisto verčiant puslapius. Dar ir todėl, kad šiuose santykiuose paslaptingas ir žodžiais nenusakomas bendravimo žavesys gali būti išgyventas taip pat stipriai kaip tikrame gyvenime. Taip pat todėl, kad tuo pat metu jo ar jos gyvenimo skaitytojas tikrojo gyvenimo viltis ir meiles įveda į vaizduotės pasaulį. Žinoma, šis bendravimas vyksta vaizduotės pasaulyje. Tačiau Deividas pabrėžia, kad tikrame gyvenime ji artimai susijusi su meile, sukelia tuos pačius bendruosius ir erotinius impulsus ir turi galią pakeisti pasaulio sandarą. Be to, jis pabrėžia, kad gyvenime patiriamas meiles dau-

giausia praturtina pasakojimų vaizduotė ir romantiškoji projekcija. Kaip pastebėsime, tai jokiu būdu nereiškia, kad jos yra pagrįstos iliuzijomis menkinamąja prasme. Vieno dalyko sąsajos su kitu, vieno įvaizdžio sankirta su daugeliu kitų nėra paprasta apgaulė, tačiau gyvenimo struktūros ir gyvenimo džiaugsmo dalis, taip pat dalis mūsų gebėjimo visuotinai priimtoms formoms suteikti žmogiškojo gyvenimo; šia prasme bet kokia užuojauta, bet kokia dorovė yra grindžiama bendrąja vaizduote. Be „vaizduotės" pono Gradgrindo mokiniai negalėtų nei teisingai matyti, nei galiausiai mylėti.

Dabar jau esame pasiruošę įžvelgti šį tą daugiau – kaip romane vaizduojamas pasakojimas. Stirfortas nėra paprasčiausias šio romano personažas, epizodas ar vien skaitytojų meilės objektas. Stirfortas neabejotinai yra susijęs su romano rašymo amatu. Akivaizdžiausiai tai įrodo faktas, kad Agnes pristatoma kaip ta, kuri susijusi su mokyklinėmis knygomis (ne literatūrinėmis, o istorinėmis, filosofinėmis ir religinėmis[40]), o Stirfortas ir Deividas – kaip istorijų pasakotojai. Deividas sugeba atkurti savo mylimų personažų istorijas, tapti Šecherezada, kas pirmiausia ir privertė Stirfortą atkreipti į jį dėmesį. Kaip jau buvo minėta, jo meilę Stirfortui paskatino romano skaitymas. Stirfortą jis sieja su globėjišku tėvu, kuris jam duoda romanų ir gyvena šešėlių pasaulyje. Tolesnis erotinis pasakojimų žingsnis yra jų meilės žingsnis – tuo tarpu Agnes mums siejasi su spalvotu bažnyčios stiklu, kalbomis, sąstingiu ir nejudrumu[41].

Šis santykis itin išryškėja, kai Deividas po ilgų nesimatymo metų ir vėl išvysta Stirfortą. Jis buvo ką tik pažiūrėjęs savo pirmąjį Šekspyro pastatymą profesionalioje scenoje ir šio įvykio paslaptingumas paruošia jį romantiškai meilei:

> Kadaise buvusi reali, o dabar vaidinama scenoje paslaptinga gyvenimo tikrovė, įtaigi poezijos kalba, šviesos, muzika, publika, nuosekliai besikeičiančios tviskančios ir žvilgančios dekoracijos, – visa tai svaigino mane, perkėlė mane į nepažįstamą man džiaugsmo karaliją. Vidurnaktį išėjęs iš teatro ir patekęs gatvėje į lietų, aš pasijutau taip, tartum būčiau staiga nukritęs iš anapus debesų, iš pasakiško poezijos pasaulio į skurdžią, purviną, triukšmingą žemę, kur blankiai dega žibintai, šlepsi kaliošai, darda vežikai ir grūdasi praeiviai, užkabinėdami vienas kitą skėčiais... p. 244 (p. 344)[42].

Dabar savo gyvenimą jis mato teatro scenoje: „pro jį lyg pro nuostabų permatomą reginį aš mačiau atsiskleidžiant visą savo gyvenimą" p. 245 (p. 345). Į šį nuostabų

[40] Žr. epizodą, kur ji parodo jam, kaip mokytis iš šios mokyklinės knygos. Kadangi Deividui reikia parodyti, kaip ja naudoti, akivaizdu (kaip ir visais kitais atvejais, nurodant mokymosi metodus), kad tai nėra romanai.

[41] Agnes apibūdinama kaip „rami" (p. 315) ir „romaus būdo" (p. 199).

[42] Vaidinimas „Julijus Cezaris" yra reikšmingas dėl to, kaip meilę sieja su dorove. Reikia pažymėti, kad istoriniuose įvykiuose, pateiktuose literatūrine forma, Deividas atranda šį tą naujesnio ir geresnio negu tuomet, kai sužinojo apie juos iš istorijos pamokų: „Matyti, kaip prieš tave vaikštinėja ir šneka tavo pramogai tie patys kilmingieji romėnai, kurių kalbas privalėdavai kalti mokykloje, buvo man kažkaip nauja ir nepaprasta" p. 244.

vaizdą dar įžengia ir „gražus, dailiai nuaugęs jaunuolis puošniai pasiūta eilute, bet dėvima su kažkokiu savotišku, gerai man pažįstamu nerūpestingumu" p. 245 (p. 345). Sugrįžo Stirfortas. Literatūros paslaptis atveria kitą paslaptį.

Negana to – literatūrinės sąsajos neabejotinai siejasi su kilniais meilės jausmais, kurie ir patraukė jį prie Stirforto:

> Kitu laiku, be abejo, man būtų stigę drąsos ir pasiryžimo jį prakalbinti. Būčiau atidėjęs pasikalbėjimą iki rytdienos ir galbūt būčiau daugiau jo nebesutikęs. Bet šią akimirką aš buvau taip gerai nusiteikęs, taip dar žavėjo mane spektaklio įspūdžiai, jog mano širdyje staiga atgimė su nauja jėga ir dėkingumas šiam vaikinui, taip daug padariusiam man gera mano vaikystės metais, ir mano pirmykštė meilė. Aš puoliau prie jo su smarkiai plakančia širdimi ir sušukau:
>
> – Stirfortai, ar nenorite pakalbėti su manim?, p. 244 (p. 345)

Čia Deividas parodo, kad meilė tikrame gyvenime sudėtingu būdu susipina su vaizduote, prisiminimais ir planais, kad tiek, kiek suvokiama protu ir širdimi, tokiu būdu patenkant anapus akivaizdumo, ji visuomet panaši į prasimanymą. Šia prasme bet kokia meilė turi prasimanymui būdingų bruožų. Literatūra kaip tik ir moko aptikti šį meilės dėmenį. Kaip aiškiai čia galime matyti, toks prasimanymų kūrimas neturi nešti žalos ar mokyti apgaudinėti save. Vaizduotė suteikia Deividui galimybę išeiti už savęs, su meile žiūrėti į Stirfortą ir apskritai susitelkti į jo buvimą. Vaizduotė ir neapsimestinė sąsaja yra abipusiškai vienas kitą remiantys dalykai, nes vaidinimo įsivaizdavimas priverčia jį kur kas aiškiau suvokti tai, kas yra už jo, paskatindamas didžiulį jausmų antplūdį.

Tai tik pačios akivaizdžiausios erotinės ir romantiškos meilės ir literatūrinio romano pasakojimo sąsajos. Dabar mums belieka prisiminti, jog iš gausybės užuominų galima suvokti, kad pats Stirforto būdas ir poveikis yra susijęs su romanų rašytojo užduotimi, kol nenustojome klausinėję, kas parašė mūsų skaitomą tekstą ir kas mums nutiks jį skaitant. Pirmą kartą romane apie Stirfortą rašoma tokiais žodžiais: „Labiausiai man krito į akis kažkokio Stirforto pavardė, – ją mačiau keliose vietose, ir ji buvo giliau įrėžta negu kitos", p. 71. (p. 131). Rašymas ir erotinė romantika neabejotinai yra susiję dalykai. Pats rašymas yra erotizuotas ir romantizuotas kaip įžūlus, gilus atskiro ir tinkamo vardo įrantas. Stirforto savybės yra tarsi romantiško kerėtojo. „O kaip jis moka kalbėti! (...) Kiekvieną žmogų jis gali tuo įtikinti, kuo panorės. O jau nežinau, ką jūs pasakytumėt, misteri Pegoti, išgirdęs, kaip jis dainuoja!", p. 124. (p. 196). „Stirfortas visada mėgdavo lengvai ir nerūpestingai šokinėti nuo vieno dalyko prie kito", p. 249. (p. 349). Žinome, kad jo „įgimtas gabumas rasti kalbą su kiekvienu ir sužavėti tą, kam jis nori patikti", p. 264. (p. 367). „Jis kalbėjo apie tai taip paprastai ir lengvai, kad pamažu subūrė mus visus į malonią draugiją", p. 269. (p. 375). Tai žmogus „sugebąs bet kuriuo metu pakeisti savo nuotaiką", p. 291.

[43] Plg. Richard Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge, Mass., 1984) dėl perkėlimo ir meilės. Dėl gyvenimo įkvėpimo kūniškai formai žr. Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (New York, 1979), Part IV.

(p. 402). Net ir Roza Dartl neatsispyrė „jo nuostabaus meno žavesiui", p. 368. (p. 494)[44]. Ar visa tai nėra gero romanisto bruožai? Be to, ar šie gebėjimai nepasinaudoja mumis net ir tuomet, kai skaitome? Didžioji romano dalis parašyta laikantis dorovės nuostatų, kitaip tariant, žvelgiant prijaučiančio stebėtojo akimis. Tačiau dabar matome, kad yra ir kitoks rašymo menas. Esame priversti klausti, ar tai nėra kokiu nors būdu geriau organizuotas ir išsamesnis menas.

Tiesa, vienas keistas pokytis daro sąsają gerokai sudėtingesnę. Netrukus prieš Stirfortui išvykstant į Jarmutą, savosios Saulutės jis paprašo vienintelio dalyko:

> – Saulute, – tarė jis šypsodamas, – nors jūsų krikštatėvis ir krikštamotė nepakrikštijo jūsų šiuo vardu, bet aš mėgstu jus taip vadinti... Ir norėčiau – o, kaip aš norėčiau! – kad jūs mane vadintumėt šituo vardu!
>
> – Na, ką gi, galėčiau vadinti, jeigu norėčiau, – pasakiau aš, p. 369. (p. 497).

Šis neįprastas atsakymas mums primena romanisto galią suteikti daiktams vardus, blogį paversti gėriu, kaltę – nekaltumu arba apskritai, jeigu tik jis to nori, viską perkelti anapus šios perskyros. Panorėjus romane galėtų išsipildyti mūsų nekaltybės ir visa apimančios dorovės lūkesčiai arba galėtume mylėti Stirfortą tokį, koks jis yra, o per visą romaną jo žavesys liktų nesumenkęs. Deividas nei iškeitė Stirfortą į Saulutę, nei tiesiog jį pasmerkė. O galėjo, jeigu būtų taip pasirinkęs.

Tiesa, yra dar šis tas daugiau. Esame priversti prisiminti – tai nurodo ir daugybė kitų užuominų – kad tam tikra prasme Stirfortas yra romano autorius, savo paties erotinio žavesio kūrėjas. Romane vadindamas save ir Deividu, ir Saulute, šis autorius veikiausiai išskyrė ir suteikė skirtingus įvaizdžius savo paties nekaltybės ir tyrumo atmainoms, glūdinčioms sudėtingoje jo širdyje. Dickenso įžanga, skaitoma kaip pasakojimo dalis, mums primena apie sudėtingus aistringo ir audringo Dickenso ir jo paties sukurto įvairialypio personažo santykius. Juk galiausiai jis pats virto Saulute – tiesa, Saulute, kuri taip smarkiai atsidavusi Stirfortui, kad myli jį nėmaž jo nesmerkdamas ir nepaisydamas dorovės kerų. Toje pačioje scenoje jis virsta Stirfortu, trokštančiu tapti Saulute, o jo savanaudiškumas itin išryškėja tikros Saulutės meilės fone. Štai iš jų abiejų Dickensas ir sukūrė meilę, atsidūrusią anapus griežtos dorovės ar bet kokios perskyros tarp kaltės ir nekaltybės. Tuo pat metu tai meilė, mus veikianti kaip toji,

[44] Roza Dartl yra dar vienas romano personažas. Ji taip pat aistringai myli Stirfortą ir mato jį kaip visumą. Tačiau jos pavydi, egocentriška ir kerštinga meilė yra labai skirtinga nuo neteisiančio Deivido kilnumo. Kaip ponia Veid *Mažojoje Dorit*, ji parodo, kaip nuolatinis pasipiktinimas ir teisiantis rūpestis pakerta kilnų išorinį impulsą mylėti, kas, anot paties Dickenso, moralės atžvilgiu yra esminis dalykas. Epizodas, kur Roza kategoriškai nepritaria Emli, mus priverčia suvokti, kaip jos griežta teisianti moralė, neabejotinai kilusi iš persekiojimo ir skriaudos vaizduotės, skiriasi nuo Deivido moralės, kuri randasi visiškai kitokioje vaizduotėje – mylinčioje ir susijusioje su projekcija į mylimiausių asmenų įvaizdžių pasaulį. Akivaizdu, kad pastarąją Dickensas sieja su galia rašyti romaną. O ponios Veid pasakojimu *Mažojoje Dorit* jis mums parodo, kad pirmoji vaizduotė nepajėgtų sukurti pasakojimo, kuriame skaitytojas galėtų dalyvauti kaip draugas. Šioje ištraukoje, kur pasakojimo menas sužavi net ir Rozą, Dickensas atskleidžia, kad kilnūs literatūros kūrimo postūmiai turi galią nugalėti piktuosius, su kerštu susijusius postūmius.

kurios žmogiškos vertės taip pat nederėtų pamiršti, nes stebėtojo žvilgsniu jos nieku gyvu neįmanoma aptikti. (Būdamas Saulute Stirfortas, kaip žinome, negalėjo žūti jūroje – tad kyla tapatybės klausimas ir abejonė, ar Stirfortas tam tikra prasme nėra gyvas.) Apsikeitimas tęsiasi:

> – Saulute! Jei mus kas nors išskirs, prisiminkite mane tiktai geruoju, drauguži! Padarykime tokią sutartį. Prisiminkite mane tiktai geruoju, jeigu aplinkybės mus išskirs!
>
> – Aš negaliu galvoti apie jus nei geruoju, nei bloguoju, Stirfortai, – pasakiau aš. – Myliu jus visuomet taip pat švelniai ir ištikimai, p. 369. (p. 497).

Jis ir toliau derasi – netgi baigdamas rašyti. Dabar jau galime pastebėti, kad šis romanas parašytas Dž. Stirforto. Jame esama ir palankumo stiliaus dorovės atžvilgiu. Jis parašytas jaučiant šių dviejų nesuderinamų požiūrių įtampą. Tačiau jame esama ir kažko daugiau, ko nebūtų įmanoma palyginti nei su romantiškos ir erotinės meilės žavesiu, nei su dorovės nuostatomis – mylinčios širdies virptelėjimas, tarpininkaujant tarp šių dviejų pasaulių ir siekiant juos sujungti sąryšingame, tačiau gana painiame meno kūrinyje apie meilę. Kyla esminis klausimas – šis klausimas pasirodo jau pirmajame romano sakinyje – kas iš tikrųjų yra romano veikėjas ir kas yra jo autorius.

Tačiau prieš bandydami atsakyti į šį klausimą ir apibūdinti tarpininkavimo nuostatą, turime sugrįžti prie Agnes judesio ir ištirti dorovines stebėjimo ribas, kaip jas pristato romanas. Agnes nesėkmė įžiebti skaitytojo meilę yra viena svarbiausių romano problemų. Kam nors galėtų pasirodyti, kad tai paprasčiausias neapdairumas ir Dickenso amato trūkumas. Tačiau Dickensas mums yra pateikęs pakankamai ardančių ir stirfortiškų romano rašymo bei autoriaus vaizduotės ypatybių, kad būtų galima suabejoti tokiu vertinimu. Paskutinės romano eilutės pribloškia, sukelia šleikštulį ir atrodo visiškai neveiksmingos:

> O Agnes! Mano siela! O, kad tavo veidas būtų šalia manęs tuomet, kai man reikės pasitraukti iš šio gyvenimo, o daiktai ims blankti prieš mane kaip blanksta tik ką praskrieję šešėliai, – o kad ir tuomet tu būtum šalia manęs, pakėlusi ranką į dangų! p. 739. (p. 950)

Tačiau už šio saldumo yra justi ir šaltis. Jaučiame, kad į dangų pakelta ranka yra šalta kaip mirtis. Nekyla abejonių, kad Dickensas sąmoningai dorovės mostą sulygino su mirties judesiu. Viename pasakojimo epizode šis judesys (jį prisiminęs Deividas pagalvoja, kad jis yra būdingas šalimais stovinčiai Agnes, ir išsyk jį jai priskiria) reiškia tiesiog tai, kad mirė lengvabūdė ir vaikiška jo žmona Dora. Iš savo pacientės kambario Agnes nusileidžia žemyn pas Deividą, kuris stovi liūdnai įsmeigęs akis į nedidelį negyvą Doros šunelį Džipą.

> – Ak, Agnes, pažiūrėkite, pažiūrėkite čia!
>
> ...Tasai veidas, kupinas užuojautos ir skausmo, tasai ašarų upelis, tasai siaubingas, nebylus kreipimasis į mane, toji ranka, iškilmingai pakelta į dangų! p. 643.

Pademonstravusi teisiančiam stebėtojai pritinkančius jausmus, Agnes ranka nukrypsta į viršų – ji rodo į dangų ir į Dorą, kuri viršuje guli nebegyva. Šis jos judesys mirtį sujungia su dvasiniu pakilimu. Pakilę į dangų regime romantikos, žaismingumo, vaikystės ir smulkmenų mirtį (Deividas ką tik buvo pagalvojęs, kad „gyvenimas susideda iš smulkmenų", p. 643. (p. 838). Kadangi gerieji angelai pasistengia sunaikinti bloguosius, regime ir erotinės Stirforto romantikos mirtį.

Kitame skyriuje Deividas daro sąsajas tarp dorovinio Agnes vaidmens ir aiškios mirties: jis užsimena, kad vaizduotėje pasirodžiusi jos figūra spalvotame bažnyčios lange negali būti niekas kitas kaip Mirties angelas:

> O dabar pradedu manyti, kad ne be reikalo aš kadaise vaizduotėje siejau Agnes paveikslą su spalvotu bažnyčios langu ir kad ši mintis buvo pranašiškas nujautimas viso to, kuo ji bus man didžiojoje nelaimėje, kuri ilgainiui ištiks mane gyvenime. Nuo tos nepamirštamos akimirkos, kai Agnes stovėjo prieš mane su pakelta į dangų ranka ir mane prislėgė sielvartas, jos buvimas mano liūdname name tapo man šventu. Kai į jį nusileido mirties angelas, mano žmona-vaikutis – apie tai man buvo papasakota, kai pajėgiau išklausyti – užmigo šypsodamasi ant jos krūtinės, p. 644 (p. 839).

Čia įvyksta minties šuolis nuo Agnes į dangų pakeltos rankos iki jausmo, kad ji „slapta yra"; tačiau jos pavidalas daugiau ar mažiau siejamas su mintimi apie namus aplankiusį Mirties angelą. Ta krūtinė, ant kurios užmiega Dora, yra ne kieno nors kito, bet Agnes. Tačiau Deividas, vartodamas įvardį „ji", įvardija Angelą. Šioje sudėtingoje ir dviprasmiškoje ištraukoje galime pastebėti, kaip glaudžiai Deividas sieja Agnes su mirtimi. Negana to, romano pabaigoje Deividas dar kartą, šįsyk akivaizdžiai, įsivaizduoja Agnes vadovaujančią mirčiai – šįsyk jo paties. Ji vadovauja ta pačia „pakelta į dangų ranka". Judesys išreiškia dorovę kaip širdies mirtį ar kilniojo išorinio judesio nutraukimą.

Ši dvilypė nuostata Agnes atžvilgiu (kuriai visuomet būdingi šaltakraujiškumo, ramybės, spalvoto stiklo ir tylos įvaizdžiai, priešingi nenuilstančiam horizontaliam Stirforto judesiui) yra sąmoninga. Ir nors vidinis romano siužetas baigiasi doromis vedybomis, vaikais ir Agnes pergale, tikrasis siužetas baigiasi kur kas sudėtingiau. Galime suvokti, kad parašius visą romaną jis baigiasi minties, jausmų ir atminties, kuri veikėją kaip autorių nukelia į šešėlių pasaulį, nuotykiais. Jis baigiasi romano rašymo širdimi pergale.

Akivaizdu, kad ši širdis ir jos veiksmai yra susiję su dorove. Nors puikiai žinome, kad Agnes jokiu būdu nepateisintų šios knygos arba savo vyro tiek, kiek jis yra jos autorius. Mat atminties veikla autorių ir vėl nukelia į Džeimso Stirforto laikus ir jis vėl ir vėl iš naujo išgyvena jų bendrus vakaro nuotykius mėnulio šviesoje. Tokiomis akimirkomis jis neatstumia Agnes. Jis laiko ją savo širdies šventovėje. Vis dėlto Deividas gerokai nutolsta tiek nuo jos pačios, tiek ir nuo jos vertinimų, tačiau iš dalies jaučiame, kad nenutolsta nuo savęs – nuo savo paties dorovės ir širdies.

Galima justi, kad tam tikru būdu trokštant įžengti į šį meilės pasaulį dora yra mylėti Stirfortą jo neteisiant. Knygoje ne tik jaučiama įtampa ar netgi kibirkščiavimas

tarp dviejų niekaip nesuderinamų požiūrių – tačiau ne mažiau mums atskleidžiamas ir sąryšingas vienos ir tos pačios Deivido širdies plazdėjimas nuo vieno prie kito. Pats Deividas yra pasinėręs į savo nuotykius. Jo dorovėje esama romantikos, o romantikoje – dorovės.

Kad šis ryšys taptų aiškesnis, galima sugrįžti į romano pradžią, kur Deividas be jokių užuominų mums pasako, kad esama ir tam tikro atspalvio vaizduotės, būdingos jam kaip romanų rašytojui, ir kad ji neabejotinai turi dorovinę vertę, priešpriešinant ją pasauliui:

> Aš esu įsitikinęs, kad didelis skaičius visai mažų vaikų sugeba nepaprastai smulkiai ir tiksliai viską pastebėti, ir be to, man atrodo, kad apie daugumą suaugusių žmonių, kurie pasižymi šia savybe, galima visiškai tikrai pasakyti, jog jie išsaugojo šią galią iš vaikystės, o ne vėliau ją įsigijo. Maža to, kaip man teko pastebėti, tokie žmonės pasižymi būdo atvirumu, švelnumu ir sugebėjimu jausti pasitenkinimą, o tai irgi yra paveldėjimas, išsaugotas nuo kūdikystės dienų, p. 16. (p. 61).

Deividas mums pasakoja, kad dėl savo vaikiško dėmesingumo, įpročio įsidėmėti gyvenimo smulkmenas, šviežumo ir imlumo dalykams, su kuriais susiduria, jis nėra panašus į kitus suaugusius žmones. Suaugusiojo gyvenimas yra suprantamas kaip slopinantis jautrumą, bukinantis gebėjimą išgyventi malonumą ir žavėtis. Norėdamas parašyti šį romaną Deividas privalėjo pabėgti nuo šios sumaišties. Akivaizdu, kad kaip tik šis suvokimo šviežumas ir švelnumas suteikė jam galimybę pamatyti visą romano pasaulį, kokį susižavėjęs išvydo. Tokiu būdu tiek, kiek šis romanas savo vaizdingumu išreiškia dorovės galią, vaikiška vaizduotė atsiskleidžia kaip dorovės ir dorovinio atsako palaikytoja. Viską aplinkui ji regi su ta jėga, kuri mūsų širdyse sukelia palankumą.

Mes puikiai žinome, kad kaip tik tas pats imlumas žavesiui ir jausmingam gyvybingumui, neteisianti ir mylinti nuostata pasaulio atžvilgiu ir paskatino Deividą įsimylėti ir peržengti dorovės ribas[45]. Man atrodo, kad Deividas čia nori pasakyti, be to, tai atskleidžia visa romano struktūra, kad dorovės atžvilgiu geriausia širdies nuostata – ryškiausia, švelniausia ir kilniausia, galinti labiausiai užjausti – yra jautresnė ir mažiau teisianti negu Agnes širdis, o dėl gyvo dėmesio detalėms linkusi įsimylėti ir savo meilės objekto atžvilgiu jausti neteisiančią ištikimybę, kurios niekaip negalėtų

[45] Kaip pamename, būdamas vaikas Deividas vaidino Tomo Džonso vaidmenį „ištisą savaitę“ p. 52 (p. 106). Šilumos, gerumo ir erotinio jautrumo atžvilgiu su šiuo personažu jis turėjo nemažai ką bendra. Deividui sunku prisipažinti, kad būdamas vaikas jis žaisdavo su „Tomu Džonsu, (...) pačia nuoširdžiausia būtybe“. Apskritai, kai kuriose knygose pasitaikanti „žala“ „manęs (...) nepasiekė: aš jos dar nesuvokiau“. Tačiau dėl vėliau jame atsiradusio erotiškumo esame priversti skeptiškai nusiteikti šių prieštaravimų atžvilgiu – ypač kai pasakotojas puikiai žino, kokia „žala“ turima galvoje, kai kalbama apie *Tomą Džonsą*. Iš tiesų būtų keista, jeigu Fildingo romano skaitytojas nepastebėtų jo fizinio, žemiško ir erotinio turinio. Visas *Deividas Koperfildas* daugeliu atžvilgiu yra *Tomo Džonso* tęsinys, tačiau siūlantis kur kas romantiškesnę meilės sampratą.

pašalinti joks moralinis autoritetas, kad ir koks teisiantis jis būtų. (Kiek pamename, Agnes niekuomet neturėjo tikros vaikystės. Kaip savo mirusios motinos pakaitalas, alkoholiko tėvo sergėtoja, ji pirmą kartą pasirodo prie šono spausdama raktus, „tokia rimta, tokia protinga, kaip dera senoviško buto šeimininkei", p. 191. (p. 280)[46]. O meilė, kaip ją apibūdinome, iš dalies nepriklauso dorovei. Vis dėlto ji pati natūraliausia pačios tikriausios žmogiškos dorovės dalis ir jai deramas įgyvendinimas[47].

Rašydamas knygą – ko nebūtų sugebėję padaryti nei Stirfortas, nei Agnes – Deividas įgyja žmogiškąją pilnatvę, kurios tiedu nesugebėjo pasiekti. Jo moralinis stebėjimas ir meilė, nors ir įtempti, tačiau nestokoja nė vienos dalelės. Jo meilė yra pilna palankumo ir ištikimybės, palankus jo stebėjimas – meilės ir atidumo detalėms.

Romane yra ir dar viena ranka, kurią čia būtų neprošal apsvarstyti. Man atrodo, kad šis judesys mums atskleidžia, kaip romane yra suvokiamas tarpininkaujantis ryšys tarp anų dviejų. Trečioji ranka, probėgšmiais iškylanti Deivido atmintyje, yra Pegoti ranka, su meile prilaikanti mirštančios motinos galvą. Jau senokai Pegoti numatė, kad ji norės šios rankos, ir galiausiai ji ją priima:

> Išaušo diena. Patekėjus saulei, ji man ėmė pasakoti, koks geras ir rūpestingas jai visada būdavęs misteris Koperfildas, koks kantrus jis būdavęs su ja ir kaip jis, jai ėmus kartais abejoti savimi, sakydavęs, kad mylinti širdis daug brangesnė už bet kokią išmintį ir kad jis esąs su ja labai laimingas. „Pegoti, brangioji, – paskiau tarė ji, – pritraukite mane arčiau prie savęs (ji buvo tokia silpna, jog pati nebeįstengė pasijudinti). Apkabinkite savo gerąja ranka man kaklą, – sakė ji, – ir atsukite mane į savo pusę: jūsų veidas kažkodėl tolsta nuo manęs, o aš noriu, kad jis būtų arti". Aš padariau taip, kaip ji prašė. Ir štai, Deivi, išsipildė tai, ką aš pasakiau jums, pirmą kartą atsisveikindama su jumis: ji džiaugėsi, galėdama priglausti savo vargšę galvutę prie paikos, niurzgios senosios Pegoti peties... Ir ji mirė taip ramiai, kaip užsnūsta vaikas, p. 116. (p. 186).

[46] Agnes portretas stulbinamu būdu išreiškia alkoholiko tėvo vaiko bruožus, kurių aprašymus pastaruoju metu galima aptikti šiuolaikinėje medicininėje literatūroje. Nesugebėjimas žaisti ir mėgautis vaikyste, problemos reiškiant jausmus ir stiprias emocijas, teisiamas požiūris į save ir kitus, baimė būti įžeistam – visa tai atrodo be galo panašu.

Veikiausiai galime suvokti, kodėl Agnes taip linksta prie Deivido, mat šis trykšte trykšta jausmais, kurių ji pati itin stokoja. Ir nors didžiąja dalimi Agnes taip ir pasilieka savo dvilypiame moralizuotojos vaidmenyje, pasakotojas leidžia jai sykį parodyti ir savo neteisiančią individualizuotą meilę. Jau pasiruošusi savo meilę išpažinti Deividui, ji be perstoja kartoja: „jaučiuosi nesava", p. 723, 724 (p. 934, 935). Kai juodu apsikabina, Agnes gyvenime iškyla vaikystės akimirka: – Ak! Agnes, šiuo akimirksniu iš jūsų skaisčių akių į mane pažvelgė mano žmonos-vaikučio dvasia, sakydama, kad tai gerai, p. 725. Ar ši vienintelė akimirka išreiškė ir kur kas ilgiau trunkančią raidą? Agnes apibūdinimas romano pabaigoje verčia gerokai tuo suabejoti. Ir iš tiesų, kai Deividas kalba apie naują vaizduotę kaip kaži ką iš vaikystės, atrodo, neįmanoma, kad kas nors, visiškai neturėjęs vaikystės, galėtų saugiai ir tvirtai tai įgyti.

[47] Dora įrodė, kad vaikiška vaizduotė be tolesnės raidos suaugusiojo dorovei nėra pakankama. Sustingusiai ankstyvoje vaikystėje, jai trūksta abiejų Deivido tolesnio vystymosi dimensijų: erotinės ir dorovinės.

Poelgis, susijęs su nuostata, kad mylinti širdis yra geriau ir stipriau negu išmintis, visų pirma yra meilės, dėmesingumo ir paramos poelgis. Jis skiriasi nuo anų dviejų judesių tuo, kad negali būti įsivaizduojamas netgi kaip judesys. Jis taip pat skiriasi ir tuo, kad užuot nurodęs ar tvirtai ko nors laikydamasis – netgi ko nors ypač mylimo, – jis iš tikrųjų aktyviai ką nors veikia. Nei statiškas į dangų nukreiptas Agnes mostas, nei mieguistas erotinis Stirforto judesys – nė vienas jų šiame pasaulyje pats savaime nesugeba atnešti naudos. Tai paprasčiausi judesiai. Tačiau Pegoti judesys kartu yra ir veiksmas, meilės, neteisiančios ištikimybės, dėmesingumo ir atsakomybės mylimam asmeniui veiksmas. Pegoti judesys turi ryšio su švelnia vaikiška vaizduote, kurios nėra praradusi nei ji, nei Deividas. Jis susijęs ne tik su Deivido tėvo patarimais, bet ir su jo pomėgiu skaityti romanus. Tai, kad šis judesys yra meilės ir paramos judesys Deivido motinai, mums liudija, netgi kur kas esmingiau, jo svarbą vaizduotei ir tai, kaip Deividas suvokia ryšį, egzistuojantį tarp jo žavėjimosi detalėmis bei dviejų romantikos ir dorovės pasaulių.

Vaikiška Deivido vaizduotė į pasaulį yra įsitraukusi ne tik dėl žavėjimosi konkrečiais dalykais ar asmenimis. Visų pirma, ji čia gyva dėl aistringo žavėjimosi vienu konkrečiu asmeniu. Deivido motina yra pirmasis konkretus asmuo, kurį jis myli, pirmasis naujo susižavėjimo, švelnumo ir malonumo, apie kurį jis mums kalba, objektas. Jau nuo pat pradžių jo ryšys su motina jos grožį ir gerumą nuosekliai sujungia su pirmine dorovine jos nuostata – visų pirma švelnumu, dėkingumu už pagalbą bei jautriu troškimu padėti ir apginti. Be to, visa tai akivaizdžiai siejasi su stipriais romantiškais jausmais. (Tai sudraminama įvairiais būdais: jo prisiminimais apie motinos grakštumą ir grožį; jo pavydu Merdstonui, kol galiausiai išaiškėja niekšiškas šio būdas; jo paties fantazija, kurioje jis mato save kaip motinos gelbėtoją ir tikrą jos pagalbininką. Ši fantazija romane vaidina išties nemenką vaidmenį – mums pasakoma, ką jis laiko niekšu, ką – didvyriu, vargu ar neatpažintume, kas yra jo herojė. Ir galiausiai prie savo motinos kapo visiškai nežabotai jis įsivaizduoja (trokšta), kad negyvas kūdikis jos rankose „būčiau aš pats, koks aš kadaise buvau, amžinai užmigęs ant jos krūtinės", p. 116. (p. 187).

Romantika, dorovė, tarpinė ištikimos paramos ir ryšio nuostata, anot jo, nuo pat pradžių yra glaudžiai tarpusavyje susijusios. Visų jo santykių, kad ir kokie skirtingi jie būtų, struktūroje esama šių visų pagrindinių sudėtinių dalių, kurios žymi anksčiausios jo vaizduotės padarinius ir susidūrimus. Tiesa, jo širdyje įsižiebusi meilė nugali šiuos prisiminimus ir griežtą smerkimą, nes su romanų skaitymu susijusi meilės parama jau iš pradžių nugali bausmės baimę, kuri jam siejasi su religiniu Merdstonų moralizmu[48].

Deivido poslinkis nuo dorovės prie Stirforto ir jo atsisakymas teisti žmogų, kurį myli, yra nulemti ne vien romantiško troškimo, tačiau ir sudėtingos nuostatos, kad

[48] Dora, priešingai, yra vaizduojama kaip neturinti ypatingo ryšio su tėvais, kuris skatintų tolesnį žingsnį link erotinės ir dorovinės suaugusiųjų nuostatos. Jos sprendimas tęsti žaidimą ir atmesti atsakomybę yra skatinamas ir ją supančių žmonių.

troškimas yra susijęs su aktyvia ištikimybe ir parama, o vaizduotė – su tikru konkretaus asmens suvokimu. (Stirfortas yra tėviška figūra, sauganti ir globojanti, tačiau akivaizdu, jog ir Deividas jį globoja ir saugo nuo jo paties nutrūktgalviškumo.) Ir ši aktyvi meilė jausmingu pasauliu besižavinčios vaikiškos vaizduotės dėka yra stipriai susijusi su imlumu romantikai ir erotiniam geismui. Romane Agnes, išsilavinusi ir religinga, simbolizuoja išmintį – yra nemažai priežasčių manyti, kad kaip tik taip ir yra, o Deivido meilė, pasirodo, – „daug brangesnė už bet kokią išmintį", p. 116. Agnes yra teisianti stebėtoja, o jis kaip judrus dalyvis – kur kas stipresnis už stebėtoją. Jo imlumas anapus dorovės esančiam pavojui suteikia jam galios ir jo meilei jėgos. Kilniausia ir geriausia dorovė yra judrus ir netgi nepastovus dalykas, aktyviai besirūpinantis ir palaikantis. Jos judesys būtų niekas kitas kaip mirties mostas, jeigu ji netektų gebėjimo išėjusi už savęs įžengti į meilę.

Tokiu būdu romanas smarkiai kritikuoja dorovinio sprendimo kaip riboto ir nekilnaus dorovės atžvilgiu įvaizdį, itin įsigalėjusį škotų ir anglų tradicijoje, ir kaip pakaitalą siūlo romantiškesnį, tačiau dorovės atžvilgiu gerokai stipresnį pavyzdį. Tuo pat metu jis savitai pratęsia užduotį, kurią Smithas yra priskyręs romano žanrui: vadovaujantis šia naująja ir platesne dorovės samprata, romano skaitytojus vertinti kaip dorovės subjektus. Tik dabar, užuot romantinę vaizduotę palenkęs teisiančio sprendimo galiai, užuot teisiamai stebėjęs ir išsklaidęs šešėlių pasaulį, skaitytojas yra raginamas tikrame gyvenime remtis vaizduote ir paslaptingu jauduliu, o vaizduotės energiją naudoti teisingam ir kilniam regėjimui[49].

Romanas mūsų nėmaž netikina, kad pavienėje meilėje, atskiruose žmonių santykiuose būtų galima rasti stebėtojo palankumą, erotinės ir romantiškos meilės paslaptį bei kintančią atskirų asmenų meilę, kuri yra pirmųjų dviejų tarpininkė. Nors, atrodo, sudėtinga Deivido nuostata savo ištakomis siekia konkrečius santykius, vėlesniame savo gyvenime jis yra tas, kuris tarpininkavimą rado pačiame romano skaityme. Kaip ir kiti romanų autoriai su savo audringu ir problemišku asmeniniu gyvenimu (tarp jų, manyčiau, ir Proustas), Dickensas – bent jau tiek, kiek jis mums atsiskleidžia kaip veikėjas – prisistato kaip tas, kuris tik savo amate sugebėjo atrasti dorovinę sintezę, kaip pats ją įsivaizdavo. Tačiau nepaisant to, skaitytojui pristatoma paradigma ir galimybė. Jeigu tvirtai nesilaikome griežto teisiančio stebėtojo vaidmens, tačiau leidžiame sau būti kur kas lankstesniems, palankiems ir imliems naujai atskiro asmens sampratai, tarp romantiškos ir erotinės meilės ir dorovės nuostatų turėtume pajusti gerokai mažesnę įtampą, negu jautė Adamas Smithas. Netgi galėtume suvokti, kad visos šios nuostatos konkrečiuose suaugusių žmonių santykiuose daugiau ar mažiau galėtų būti sąryšingai sujungtos, netgi viena kitą palaikyti ir paremti, sukurdamos pasaulį, kuriame bendrai gyventų visuotinis palankumas, erotiška mėnulio šviesa ir aktyvi kilniadvasiška ištikimybė. Šis tas panašaus į šio romano pasaulį[50].

[49] Pats romanas atsiskleidžia kaip tam tikrų svajonių paskatinta tikrovės regimybė.

[50] Ši apybraiža pirmą kartą buvo pristatyta Valstybinio humanitarinių mokslų centro surengtoje konferencijoje, skirtoje meilės temai. Esu dėkinga Jeanui Hagstrumui už šios

Baigiamoji pastaba

Šioje apybraižoje svarstomas požiūris į meilę ir etiką plačiau aptariamas „Įžangoje", o jo palyginimą su kitais požiūriais galima aptikti kitose šios knygos apybraižose.

Mėginimas apginti romano skaitymą širdimi turi ypatingą reikšmę bendram sumanymui atskleisti, ką apskritai romanas kaip žanras gali pasiūlyti moralės filosofijai. Nors įrodinėjama, kad keletas svarbiausių šio žanro struktūrų dorovės atžvilgiu yra pagrindinės – aistringas žingsnis į priekį, tendencija skaitytoją vilioti į kerų pasaulį, Henry'io Jameso romanuose jos anaiptol nevaidina pagrindinio vaidmens ir nėra ginamos jokiame jo romane. Tokiu būdu šis argumentas nuo mėginimo apginti Jamesą leidžia žengti žingsnį link romano apskritai gynybos (kiek tai susiję su tam tikra etinių nuostatų šeima), kuri jau buvo pradėjusi ryškėti „Įžangoje".

Ypač vertas dėmesio skirtumas tarp šioje apybraižoje pristatyto Dickenso ir „Pasakojamuosiuose jausmuose" pateikto Becketto požiūrio. Beckettas tvirtina, kad romanas yra neatsiejamas nuo jausmų pasakojimo, kurio esmė – teisiantis ir baudžiantis tėvas. Anot jo, tokioje istorijoje išryškėję nerimo, kaltės ir pasibjaurėjimo jausmai yra svarbiausias mūsų domėjimosi romano siužetu akstinas. Dickensas, priešingai, vaizduoja, kad romano jausmų struktūros kildinamos iš gražios, mylinčios, saugančios, tiesa, ir pažeidžiamos motinos patirties. Panašios patirties pagimdyti jausmai yra meilė, troškimas ginti ir būti apgintam, žavėjimasis gyvenimo grožybėmis. Šie jausmai ir yra svarbiausias skaitytojo domėjimosi romanu akstinas. Apskritai romano skaitymas ir rašymas yra pristatomi kaip visiškai priešingi niūriai Merdstonų religijai.

konferencijos organizavimą ir pakvietimą skaityti pranešimą. Davido Halperino konferencijoje išsakytos pastabos ir prustiškasis skepticizmas romantinių nuostatų atžvilgiu sukėlė audringą diskusiją ir paskatino mane išsamiau išplėtoti šio pranešimo dalis, kur kalbama apie vaizduotės kilnumą. Taip pat esu dėkinga Amely Rorty, Michaelui de Paului, Henry'ui Richardsonui ir Christopheriui Rowe'ui už naudingas pastabas, taip pat Trijų kolegijų seminaro Amhersto kolegijoje, Randolfo-Makono (Ašlande) universiteto, Furmano universiteto, Ilinojaus universiteto, Vaitmano koledžo klausytojams už vertingas pastabas. Tačiau labiausiai esu dėkinga Rachel už tai, kad teisingai perskaitė romaną ir privertė mane perskaityti jį dar kartą.

15

Peržengti žmogiškumą

Odisėjas darsyk praneša Kalipsei, jog yra apsisprendęs ją palikti. Darsyk ji pasiūlo jam sandėrį, kuriam, atrodo, negalėtų atsispirti joks žmogus. Lik su manimi šioje saloje, – taria ji, – ir išvengsi visų bėdų, kurios tavęs tykosiančios. Ir visų geriausia, gyvendamas čia, „namus prižiūrėtum šit mūsų / Ir nemirtingas būtum"*, nemirtingas ir nesenstantis. Pati Kalipsės meilė yra begalinė ir nesenstanti: be nuovargio, be gedulo, be ramaus malonumo drumstimo. Atsakydamas Odisėjas yra neperkalbamas ir renkasi mirtį:

> Deive galinga! Dėl to nesirūstink: aš kuo geriausiai
> Pats suprantu ir žinau, kad protinga žmona Penelopė
> Savo stuomens grakštumu ir ūgiu už tave bus menkesnė:
> Ji – mirtingoji, o tu nemirtinga ir niekad nesensi.
> Vis dėlto aš geidžiu ir svajoju kasdien ir kas naktį
> Grįžti greičiausiai namo ir dienos grįžimo sulaukti.
> Jeigu skandintų vėl miglotoj jūroj koks dievas –
> Aš sutinku pakentėt: ištverminga širdis man krūtinėj.
> Daugel vargo mačiau ir nelaimių daug iškentėjau
> Jūroje ir kovose. Kas bus – ir šiandien tebūna[1].**

Šioje įstabioje šnekoje regime du plačiai žmonėse paplitusio įsitikinimo dėmenis, kuriuos Odisėjas nelengvai sujungia savo paties mintyse, nors apskritai leidžia suprasti, kad ši mintis visuotinė. Viena vertus, troškimas peržengti žmogiškumo būklę ir pradėti dieviškąjį gyvenimą su deive Odisėjui atrodo visiškai suprantamas ir labai protingas. Jis daro prielaidą, jog kiekvienas žmogus tai suprastų ir kažkiek tam pritartų. Ir supranta, kad to troškimo požiūriu jo pasirinkimas apleisti Kalipsės salą atrodo nukrypstąs nuo normos. Antra vertus, jis renkasi žmogaus gyvenimą ir santuoką su moterimi, kuri sensta ir vieną dien mirs, anksčiau arba vėliau už jį. Taigi jis renkasi ne tik riziką ir sunkumus, bet ir mirties tikrumą; ir ne tik mirtį, bet ir beveik visišką tikrumą, jog ateis metas, kai neteks tos, kurią stipriausiai myli, arba jo paties mirtis sukels jai didžiulį sielvartą.

Kas, galvojant apie tokį akivaizdų žmogaus prisirišimą prie anapusybės, galėtų pateisinti tokį pasirinkimą? Odisėjas labai mažai tepasako. Bet tai, ką pa-

* Homeras, *Odisėja*, iš senosios graikų kalbos vertė Antanas Dambrauskas, 2-asis leidimas, Vilnius: Vaga, 1997, p. 71. – *Vert. past.*

[1] Homer, *Odyssey*, eil. 215–224. Ankstesnės ištraukos yra iš 208 ir 209 eil. Cituoju W. Shewringo vertimą (Oxford, 1980).

** Ten pat, p. 71–72. – *Vert. past.*

sako, leidžia visiškai aiškiai suprasti, jog atsakymas slypi ne kokiame nors nepranokstamame pačios Penelopės grožyje. Jis neverčiamas pripažįsta, jog šiuo požiūriu Kalipsė yra pranašesnė. Ir nenurodo jokios Penelopės pranašybės, kuri atsvertų dieviškąjį Kalipsės šaunumą. Taigi atrodo, kad nesirenka šlovingo laimikio, nepaisydamas fakto, jog norėdamas jį pelnyti, turės susidurti su mirtimi; į problemą žiūri visai ne taip. Renkasi visa, kas žmogiška: mirtingojo gyvenimą, pavojingą kelionę, netobulą mirtingą senstančią moterį. Tiesiog renkasi tai, kas jam priklauso: savo paties istoriją, žmogaus gyvenimą ir galimybę būti doram, mylėti ir atlikti žygdarbį. Taigi ką Odisėjas galėtų pasakyti, šį pasirinkimą norėdamas padaryti suprantamą, scenoje pasirodžius dieviškumo ir nesenstamumo alternatyvai?

Ir vis dėlto poemos skaitytojams tiek antikoje, tiek naujaisiais amžiais, Odisėjo pasirinkimas *išties* atrodo suprantamas ir taip pat keliantis susižavėjimą – vienintelis pasirinkimas, kurį savo herojui leistume padaryti. Iš dalies taip yra, nes prieš prasidedant šiai scenai kaip skaitytojai jau prisirišome prie Penelopės ir Telemacho ir neitin įsimylėjome Kalipsę, kuri, atrodo, esanti nuobodi monotoniška veikėja. Norime, kad Odisėjas grįžtų namo ir atgaivintų savo meilę aniedviem, norime, kad jiems padėtų. Taip pat iš dalies esama lojalumo ir ištikimybės klausimo. Prasčiau galvosime apie Odisėją, jeigu, norėdamas patenkinti savo paties troškimą virsti nemirtingu, jis tiesiog apleis savo šeimą. (Nors visiškai aišku, kad klausimą galima kelti ir taip, ir taip, kadangi jis ruošiasi palikti moterį, kuri jam išgelbėjo gyvybę, suteikė visa, ką tik galėtų suteikti deivė, ir gyveno su juo laimingai daugelį metų.)

Tačiau tiek šnekoje, tiek žadinamuose jausmuose esama dar vieno sunkiau pagaunamo dalyko: nuojautos, kad tas kitas gyvenimas tiesiog nebūtų suvokiamas kaip gyvenimas žmogaus, pasižyminčio žmogiškomis dorybėmis ir heroizmu. Iki galo nežinome, ką šiam herojui, pagarsėjusiam drąsa, gudrumu, sumanumu ir ištikima meile, reikštų pradėti gyvenimą, kuriame drąsa atrofuotųsi, suktumas ir sumanumas kone prarastų prasmę, kadangi nebeliktų pavojų, kuriems atremti tos savybės reikalingos, ir kuriame meilė, kiek ji apskritai regima, labai skirtųsi nuo meilės, žmogiškame poemos pasaulyje vyrą siejančios su žmona ir vaiku. Pati galimybė verčia nepatogiai jaustis: mat kur ir kas tokiame gyvenime mūsų herojus iš tikrųjų būtų? Ar linkime jam tokio visiško persimainymo, jog jis nebebūtų savimi? Prieraišus skaitytojas turbūt teiktų pirmenybę tokiam herojui, kuris eina, jeigu galima taip pasakyti, ten, kur kas nors vyksta, kad galėtų daryti ir pasiekti dalykų, su kuriais paprastai siejamas žmogaus heroizmas. O šitai, atrodo, reikalauja žmogiškojo gyvenimo, kuriame, kaip žinia, būtų einama iš vienos vietos į kitą, iš vieno meto į kitą, gimstama, tuokiamasi ir susilaukiama vaikų[2], rizikuojant

[2] Šie dėmenys nėra vieninteliai reikšmingi herojaus karjeroje; Achilo draugystė su Patroklu daug labiau pabrėžiama negu, tarkim, jo santuoka ir tėvystė. Šiuos dėmenis miniu kaip reikšmingiausius *Odisėjoje* ir kaip svarbius dėmenis, padariusius poveikį vėlesnėms herojaus sampratoms.

ir priimant iššūkius, ir mirštama kada nors. Manau, kad išties atiduodame pirmenybę Odisėjo gyvenimui su Penelope, o ne su Kalipse, nes jaučiame šį bendresnį nepatogumą dėl beformio gyvenimo, kurį siūlo Kalipsė: malonumas ir švelnumas be galo be krašto, nerizikuojant, neturint galimybės aukotis, nesielvartaujant, nesusilaukiant vaikų. Mums tereikia palyginti, kaip skirtingose vietose pasakojama apie mylėjimąsi. Odisėjas ir Kalipsė, „į miegamą kampą olos gaubtaskliautės nuėję, / Džiaugėsi meile pernakt, gulėdami vienas prie kito“*. Čia ir baigiama; poetas negali nieko daugiau pasakyti; mat juodu neturi, apie ką šnekėtis, kadangi nėra nieko nuveikę ir nieko jiedviem nenutikę. O apie vyrą ir žmoną:

> O kai pasidžiaugė meile, kurios taip buvo pasilgę,
> Ėmė kalbėtis abu, gėrėdamies žodžiais viens kito.
> Guodėsi ji, kaip namuos jai teko, moteriai šviesiai,
> Nuolat žiūrėt į pulką baisių palaidūnų jaunikių,
> Kaip tie piršosi jai ir jaučius pjovė be skaičiaus
> Ir aveles pulkais, kaip vyną liejo ąsočiais.
> O Odisėjas, Dzeuso gentainis – kiek skausmo ir vargo
> Suteikė jis kitiems ir kiek smūgių pats iškentėjo, –
> Viską apsakė, o ji gėrėdamos klausė, ir miegas
> Jai nesuvėrė blakstienų, kol baigė pasakot vyras[3].**

Visiškai akivaizdu, kad žmonių pora bent jau žmogiškojo skaitytojo požiūriu yra įdomesnė ir erotiškesnė. Seksualumas, atskirtas nuo pokalbio, nuo pasakojimo, nuo rizikos, nuotykių ir porinimo apie riziką bei nuotykius, atrodo baisiai nuobodus; ir nujaučiame, kad tai didis deivės grožio nuopelnas, jog Odisėjas išsaugo savo domėjimąsi ja taip ilgai.

Ir jeigu, būdami skaitytojai, savo herojų ir jo galimybes imame apmąstyti kaip tik taip, pradeda ryškėti dar vienas faktas. Tai yra, kad žmogiškumas ir žmogiškumo pasirinkimas yra neatskiriama paties pasakojimo ir jo poveikio skaitytojams dalis. Mat viena priežastis, kodėl anapusybės pasirinkimas skaitytojui atrodo nepatrauklus, yra ta, kad šitai užbaigtų pasakojimą. Kalipsei ištarus žodžius „namus prižiūrėtum šit mūsų“*** nuliūstame, mat juose nėra pasakojimo. Antra vertus, jai įspėjus dėl bėdų, kurios tykosiančios Odisėjo jūroje, godžiai nuryjame seiles, jeigu galima taip pasakyti, mat žinome, kad pasakojimas taip ir turėtų tęstis, ir – šioje

* Homeras. *Odisėja*, iš senosios graikų kalbos vertė Antanas Dambrauskas, 2-asis leidimas, Vilnius: Vaga, 1997, p. 72. – *Vert. past.*

[3] *Od.* V.266-27, XXIII.300–309; taip pat žr. puikų epizodą XXIII.233–240, kuris prasideda Odisėjo džiaugsmo atgavus Penelopę palyginimu su jūrininko, galiausiai pasiekusio krantą, džiaugsmu ir baigiasi įvaizdžiu, skirtu Penelopės džiaugsmui, radus vyrą. Šaunų visos ištraukos aiškinimą žr.: J. Winkler, „Penelope's Cunning and Homer's“, iš to paties autoriaus *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (New York, 1990). Dėl mano recenzijos, kurią skyriau šiam įspūdingam rinkiniui, žr. *Times Literary Supplement*, 1990 m. birželis.

** Ten pat, p. 317. – *Vert. past.*

*** Ten pat, p. 71. – *Vert. past.*

vietoje jau spėję tapti pasakojimų mylėtojais – norime, kad taip ir būtų. Pasakojimai formavo ir formuoja skaitytojų potroškius, darydami, kad skaitytojams būtų mielesnis judėjimas priekin, o ne sąstovis, rizika, o ne sau pakankamumas, žmogiškas laikas, o ne dieviškas belaikiškumas. Pasakojimai žaidžia tais jausmais, maitina tuos jausmus – baimę, laukimą, sielvartą, viltį, – kurie remiasi vargingos, bet sumanios, veiklios, bet ribotos būtybės gyvensena ir kurių esmė ir paskirtis, atrodo, išsipildo tiktai tokio gyvenimo kontekste. Kas būtų likę iš pasakojimo, Odisėjui pasirinkus kitaip? Platonas žinojo aiškų atsakymą: visiškai jokio pasakojimo, tiktai gerų dievų ir herojų gerumo liaupsinimas. Platono nelaimei, Homero skaitiniais lavintiems skaitytojams tokia perspektyva atrodytų tiek patraukli, kiek dvidešimt keturios knygos nekintamos Kalipsės salos aprašymo. Skaitytojai irgi nori būti ten, kur kas nors vyksta.

I

Žmonės nori būti nemirtingi ir nesenstantys. Ir galbūt net dar labiau nori, kad nesentų, niekada nemirtų tie, kuriuos jie myli. Atrodo, beveik nėra abejonių: kas, turėdamas galimybę padaryti nemirtingą savo sutuoktinį, vaiką, tėvą arba draugą, ja nepasinaudotų? (Iškart prisipažinsiu, griebčiau ją kaip skęstantis šiaudą.) Ir vis dėlto neatrodo, kad labai aiškiai žinome, ko norime, norėdami [nemirtingumo]. Išties galime įtarti, jog tas noras yra kažkoks nenuoseklus, juk dalykai, kuriuos iš tikrųjų mylime ir branginame, neatlaikytų tokių permainų. Juk esame pasmerkti arba apdovanoti būti tiesiog žmonėmis, būtybėmis, kurios gyvenimo vertybių negali tvarkingai atskirti nuo baisių ir siaubingų dalykų.

Vertingame pastarojo meto straipsnyje, skirtame mano knygai *The Fragility of Goodness*, Charlesas Tayloras man užduoda nelengvą klausimą: ką aš iš tikrųjų mananti apie žmogaus siekį peržengti žmogiškumą?[4] Jo pastebėjimu, Platonui skirtoje knygos dalyje žmogaus siekimą peržengti žmogiškumą ginu kaip nuoseklų ir vertingą etinį žmogaus gyvenimo tikslą, o dieviškos anapusybės gyvenimą – kaip gražią ir vertingą etinę normą. Maža to, argumentuoju, kad Platono pozicijai paaiškinti nepakanka nurodyti neigiamą paskatą šalintis pažeidžiamumo ir skausmo, mat taip pat privalome įsidėmėti teigiamą pačios anapusybės trauką, tai yra, mano argumentavimu, tokią teigiamą trauką, kuri ne tik suprantama be nuorodos į netinkamas ir miglotas metafizines sampratas, bet ir iš tikrųjų yra veiksminga žmogaus etinio patyrimo dalis. Tayloras tiksliai atpasakoja mano požiūrį, išdėstytą skyriuje apie Platono *Valstybę*, ir jam pritaria, sakydamas: „Niekada Platono

[4] Charles Taylor, recenzija, skirta M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, iš *Canadian Journal of Philosophy* 18 (1988), 805–814.

(taip pat, manyčiau, savęs) nesuprasime, nesuvokdami šio siekimo jėgos. Skleisti prastinamąjį požiūrį į Platoną, nurodant tik neigiamas paskatas – šitai galiausiai aptemdys mūsų savipratą"[5].

Antra vertus, Tayloras taip pat pastebi, jog Aristoteliui skirtoje knygos dalyje ir, tiesą sakant, bendrojoje knygos išvadoje, atrodo, palaikau etinę nuostatą, kurios tikslas apibrėžiamas kaip „žmogiškasis gėris", o ne gėris *simpliciter*. Ir leidžiu suprasti, jog darnus harmoningas geras gyvenimas, pasireiškiantis įvairiomis dorybingos veiklos ir meilės (*philia*) formomis, nors susiklosčius tam tikroms kraštutinėms aplinkybėms ir sutrikdomas, vis dėlto yra „pasiekiamas kiekvienam geram, nuosaikiam ir sėkmės lydimam žmogui"[6]. Šis faktas Taylorui perša mintį, jog, mano nuomone, Aristotelis, o su juo ir aš pati siekį gyventi dievišką anapusinį gyvenimą atmetame kaip žmogui nederamą ir gal net nenuoseklų. Kitaip tariant, remiantis Tayloro įvestu skyrimu, Aristotelio principą „siekime viso *žmogiškojo* gėrio" veikiau interpretuoju kaip „[siekime] įvairiose dorybingos *žmogaus* veiklos formose glūdinčio gėrio", neapimdama siekimo apskritai peržengti žmogišką gyvenimą, galbūt net jį atmesdama,

[5] Charles Taylor, p. 813. Panašiai tiksliai mano Platono aiškinimą apibūdina ir Jasperas Griffinas bei Bernardas Knoxas savo recenzijose (Griffin, *Times Literary Supplement*, July 4, 1986; Knox, *New York Review of Books*, December 4, 1986), kuriose pateikiamas ne vienas komentaras daugeliu klausimų. Šiuo klausimu ypač klaidingas aprašymas pakenkia T. Irwino recenzijai (*Journal of Philosophy* July 1988). Irwinas pareiškia: „atrodo, ji daro prielaidą (tiesiogiai nekeldama klausimo), jog platoniška metafizika ir epistemologija yra būtinos Platono įsitikinimo dorybės nepažeidžiamumu atramos" (p. 376). Keista, turint omenyje, kad parašiau ištisą skyrių, kuriame argumentuoju, jog etines Platono išvadas galima suprasti kaip įdomias ir vertingas savarankiškas etines pozicijas *nedarant* prielaidos, kad jos remiasi Platono metafizinėmis išvadomis. (Tiesą sakant, čia kritikavau šiuo klausimu išsakytus teiginius Irwino *Plato's Moral Theory* [Oxford, 1977].) Vėlesniame skyriuje (6 skyriuje) toliau argumentuoju, kad etinės Platono išvados remia, nors tik iš dalies, jo metafiziką ir epistemologiją. Čia tik vienas iš daugybės itin klaidingų mano tezių bei argumentų aprašymų Irwino recenzijoje. Kitas [komentaras] susijęs su šios apybraižos problematika ir Aristoteliu. 377–378 p. Irwinas man priskiria penkių pakopų argumentą: remdamasi prielaidomis dėl Platono ir Aristotelio požiūrių į žmonių susitarimų vertę ir darydama etines išvadas, neva išprotauju išvadą, jog „Aristotelis savo paties išvadų atžvilgiu nėra metafizikas realistas". Tada Irwinas mane kritikuoja už tai, kad neapginu visų šio argumento pakopų – nenuostabu, kadangi šios pakopos visiškai nepanašios į mano pateikiamą argumentą. Irwinas nesugeba paminėti, jog knygoje esama ištiso skyriaus, kuriame gvildenamas klausimas, koks Aristotelio santykis su metafiziniu realizmu (8 skyrius). Išvada (kurioje Aristoteliui priskiriama pozicija, kurią apibūdinu kaip savotišką *realizmą*) argumente daroma iš prielaidų dėl Aristotelio požiūrio į loginių ir mokslinių dėsnių padėtį sistemoje; tada paskesniuose skyriuose narpliojamos šios bendros etinės pozicijos pasekmės. Irwinas kritikuoja poziciją, kurią pats prasimanė. Ir kitais klausimais recenzijoje stinga kruopštumo tiksliai nurodant, kokia mintis kam priklauso.

[6] Taylor, p. 813, parafrazuoja *Nikomacho etikos* 1099b18-19 ir šiai ištraukai skirtą mano diskusiją *Fragility* 11 sk. Įsidėmėtina, jog, mano aiškinimu, veikiančiojo pastangas gyventi gerai nesėkmė pirmiausia žaloja, kliudydama dorybingai *veikti*. Šitai pirmiausia pabrėžiama tiek paties Aristotelio, tiek mano aiškinime, skirtame Aristoteliui (sk. 11); 11 sk., 336–340 p. svarstomas mažesnės apimties įrodymas, kad Aristotelis galįs pripažinti žalą ir charakteriui.

užuot [sakiusi] „siekime *viso* žmogiškojo gėrio", tai yra viso to [kas minėta], taip pat platoniškojo siekimo ir visų konfliktų, kuriuos lems to siekimo įtraukimas[7]. (Tayloras pažymi, jog neatmetu, kad kai kurios Aristotelio raštų vietos esti platoniškesnės, tačiau, mano įsitikinimu, jis yra teisus, jog ištraukos, kuriose išreiškiama ši mintis, nesuderinamos su pagrindiniu *Nikomacho etikos* argumentu, ties kuriuo esu susitelkusi[8].) Taigi Tayloras nori sužinoti, kur baigiasi mano minties gija. Ties tuo, ką jis vadina „plačiuoju požiūriu" į gerą gyvenimą, – tai yra ties aristoteliška *eudaimonia* kartu su anapusybės siekimu (ir šiokiu tokiu priešinimusi šiam)? Ar ties tuo, ką jis, manding, kiek šališkai vadina „siauresniu požiūriu" – tai yra tik aristoteliškoji *eudaimonia* ir nieko daugiau?[9]

Charlesas Tayloras su jam būdingu įžvalgumu tekste pastebėjo nepaaiškinamą tylėjimą tikrai svarbiu klausimu. Tiksliai atpasakojęs tekstą, jis iškelia filosofinį klausimą, kurį išties reikia išnagrinėti. (Tiesą sakant, Tayloro straipsnis turiningumu ir įdomumu gerokai pranoksta įprastinę recenziją, šiltai jį rekomenduoju visiems, kurie domisi šiais klausimais.) Kadangi skirtingas to paties klausimo versijas, nors ir ne taip išsamiai, taip pat pateikė kiti du ypač įžvalgūs recenzentai – Christopheris (C. C. W.) Tayloras žurnale *Mind* ir Stephenas Halliwellas žurnale *Ancient Philosophy*[10] – atrodo, laikas man šiuo klausimu pasisakyti nuodugniau.

Taigi mano tikslas šioje apybraižoje – pabandyti atsakyti į Tayloro klausimą, kokio filosofinio požiūrio laikausi anapusybės atžvilgiu. Ilgainiui pateiksiu nuorodų į kai kuriuos knygoje *Fragility* pateiktus argumentus ir paminėsiu keletą pavyzdžių, paimtų iš antikinės graikų minties – tiek populiariosios, tiek filosofinės. Tačiau mano tikslas – ne tiek aiškinti, ką jau esu pasakiusi (visa tai Tayloras pakankamai aiškiai išdėstė), kiek iškeliant klausimą, kuris yra viena iš filosofinių knygos ašių, žengti toliau.

Norėdama tai padaryti, tiesioginį Tayloro klausimą privalau traktuoti kiek netiesiogiai, kad reikšmingas filosofines sąvokas patikslinčiau intuityviuoju požiūriu. Šitai padarysiu, apmąstydama Odisėjo dilemą ir joje slypinčius klausimus apie anapusybę ir dieviškąjį gyvenimą. O šitai galiausiai atves prie kai kurių giminingų išvadų dėl filosofijos – tos savitos veiklos, taip dažnai susijusios su anapusybės siekiu – dėl to, kaip ji turėtų šnekėtis su žmonėmis, jeigu išties geidauja padėti suprasti žmogaus, o ne anapusinių dievų gyvenimą.

Dviejų sudėtingo Tayloro iššūkio aspektų vis dėlto nesiimsiu. Vienas – tai jo siūloma mintis, jog galėčiau daugiau papasakoti apie savo požiūrį į judėjų ir krikščionių religiją ir apie tai, kas jam pasirodo panašu, ir ne be pagrindo, – į mano teikiamą

[7] Taip šį kontrastą Tayloras išreiškia p. 812.

[8] Žr. *Fragility*, sk. 12, Appendix, kuris pirmiausia skirtas *Nikomacho etikos* X.6–8.

[9] Taylor, p. 813. Dėl mano pačios atsiliepimo į paskiausią Tayloro knygą žr. *The New Republic*, April 9, 1990.

[10] C. C. W. Taylor, *Mind* 96 (1987), 407–414, vertinga diskusija, skirta Aristoteliui ir Aristotelio platonizmui; S. Halliwell, *Ancient Philosophy* 8 (1988), 313–319, tikslus ir įžvalgus atpasakojimas, kuriame keliami antikinės tragedijos ir antikinės religijos santykio klausimai.

pirmenybę graikų politeizmui[11]. Įtariu, kad mudviejų su Tayloru pažiūros šioje srityje smarkiai skiriasi ir kad būtų įdomu jas patyrinėti. Ir, žinoma, daugelyje savo išspausdintų rašinių neslepiu, jog tvirtai priešinuosi augustiniškai gimtosios nuodėmės idėjai kaip pradiniam taškui žmogaus riboms ir anapusybei apmąstyti[12]. Tačiau krikščionybė yra protėjiška religija ir iš tikrųjų (kaip pastaruoju metu įtikinamai argumentavo Alaine Pagels[13]) daugelis jos formų prasidėdavo nuo minties apie žmogaus bejėgiškumą, kuri antikiniam graikų mąstymui ir ypač Aristoteliui artimesnė už Augustino idėją. Taigi šiuo klausimu nagrinėjimą atidėsiu, nevertindama jokios atskiros naujųjų amžių religinės to siekimo formos.

Taip pat nesiimsiu istorinio Tayloro teiginio, kokios būsiančios pasekmės, gyvenant šį žmogiškąjį gyvenimą ir anapusybės siekį paverčiant viso gyvenimo tikslu. Tayloras sako, kad šis tikslas „gali sugrąžinti mus į šį gyvenimą, iš naujo padaryti dėmesingais ir rūpestingais, kaip neabejotinai nutiko judėjų ir krikščionių tradicijos atveju, sukeliant lemtingų pasekmių visam mūsų doroviniam požiūriui“[14]. Būtų neišmintinga pateikti trumpą atsakymą. Išties dėl Tayloro teiginio esu nusiteikusi skeptiškai. Manau, kad „neabejotinai“ tikrai per stiprus pasakymas, ir, tiesą sakant, kažkiek simpatizuoju Nietzsche'ei, kai šis nagrinėja, kaip siekiant „tikrojo pasaulio“ juodinami žmogaus poelgiai ir santykiai šiame pasaulyje[15]. Antikos filosofiniuose debatuose esama giminingų argumentų – pavyzdžiui, epikūrininkų religijos kritikoje[16]. Tačiau čia nesiimsiu klausimo apie pasekmes, veikiau susitelksiu į anapusybės siekimo turinį ir nuoseklumą.

II

Šį tyrimą geriausia pradėti nuo savotiškos įtampos, kurios esama senovės graikų nusistatyme dievų atžvilgiu – Odisėjo šnekoje ir daugelyje kitų pasakojamų ir perpasakojamų, pabrėžiančių čia vieną, čia kitą aspektą istorijų apie antropomorfinius olimpiečius[17]. Taigi, viena vertus, į dievus žiūrima kaip į dievus: būtybes, kurios

[11] Charles Taylor, p. 813.

[12] Žr. „Pasakojamuosius jausmus“ šioje knygoje; „Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach“, *Midwest Studies in Philosophy* 1988; Alasdairo MacIntyre'o recenziją *Whose Justice? Which Rationality?*, *New York Review of Books*, December 7, 1989.

[13] Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York, 1988).

[14] Taylor, p. 813.

[15] Pirmiausia žr. *Stabų saulėlydį* („Kaip „tikrasis pasaulis“ pagaliau tapo pasaka“) ir daugelį *Zaratustros* skyrių: pavyzdžiui, „Apie tikinčiuosius gyvenimu anapus“, „Apie menkstančią dorybę“.

[16] Dėl šių argumentų žr. mano „Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature“, *Philosophy and Phenomenological Research*, December 1989.

[17] Dėl įžvalgaus Homero dievų ir šiųjų santykio su žmogaus kančia aprašymo žr. Jasper Griffin, *Homer on Life and Death* (Oxford, 1980).

geresnės už mus, vertos mūsų šlovinimo ir lygiavimosi į jas. Dievai geresni už mus pirmiausiai dėl to, kad jiems stinga tam tikrų ribotumų ir trūkumų, būdingų žmogaus gyvenimui. Jie yra nemirtingi, *athanatoi*, o žmonės mirtingi, *thnētoi*. Jie visada sveiki ir guvūs; mes ligoti ir silpni. Jie visada kupini jėgų; mes išgyvename vaikystės nepajėgumą, patiriame trumpą klestėjimą, pasenstame neįgalūs. Jų gyvenimas pastovus; mus kamuoja nenumatyti nelaimingi atsitikimai. Jie be pastangų gauna tai, ko nori; mūsų gyvenimui būdingas skausmingas triūsas. Jų grožio nepakerta išsekimas, liga ar nerimas; mūsiškis linkęs į visa tai ir niekada nėra toks puikus. Jie viską supranta; mes skendime nežinioje ir esame riboti. Jų mylimieji visada bus drauge su jais (nebent jie įsimyli mirtinguosius – apie tai vėliau); mūsų meilės baigiasi sielvartu ir gedulu.

Taigi visais šiais požiūriais dievybės vaizdinys yra žmogaus savęs peržengimo vaizdinys, antropomorfinės tobulybės vaizdinys, kuris tampa matomas įsivaizduojamai pašalinant suvaržymus, darančius žmogaus gyvenimą trumpą, atsitiktinį ir daugeliu požiūrių vargану. Ir žinoma, toliau mąstant šia linkme, žmogus labiausiai pageidauja, kad jis pats arba jo mylimas žmogus persikeltų į tą gyvenimą. Todėl tas atlygis virsta kai kurių labai neįprastai gražių ir puikių graikiškų pasakų kulminacija: Heraklis paverčiamas nemirtingu už jo dorybingumą ir ištvermę, Ganimedas – už įstabų erotinį meilumą. Odisėjas žino, kad atsisakydamas to atlygio jis priešinasi giliai įsišaknijusiam požiūriui į žmogiškąjį gėrį, kurį pats suprantąs kaip dauguma kitų žmonių.

Antra vertus, imdamiesi mintyse eksperimentuoti su anapusybe, būdami itin lakios vaizduotės ir nepasiduodami perdėtai savęs neapykantai, kurią taip dažnai sukelia tikėjimas gimtąja nuodėme, graikai suprato, kad į dievų gyvenimą galima žvelgti kitaip, kažkiek konfliktuojant su ankstesniuoju požiūriu, nors labai dažnai persiimant juo. Pagal šią daiktų sampratą dievai ne tiek geresni už mus, kiek visiškai, keistai kitokie. Jų gyvenimui, stokojančiam žmogaus gyvenimui būdingo judėjimo ir sandaros, mirtingumo primestų suvaržymų, visokių pažeidžiamybių, mirtingo kūno reikmių ir ribotumo, taip pat stigs kai kurių gyvenimo formų, kurias dabar vertiname ir kurių siekiame kaip galutinių tikslų. Šis minties eksperimentas yra sudėtingas, kadangi labai daug kas priklauso nuo to, kuriuos ribotumus vaizduotėje pašalinsime ir kuriuos paliksime ten pat. Šiuo požiūriu graikų pasakojimai ne visada nuoseklūs, ir kartais dievai atrodo ne tokie visagaliai ir labiau pažeidžiami. (Šitai aptarsime vėliau.) Tačiau aiškiai ryškėja – ypač kūryboje tokių rašytojų kaip Homeras ir Sofoklis[18], kurie kaip tyčia itin domėjosi žmogiškuoju heroizmu ir sąlygomis, kuriomis jis įprastai pasireiškia, – jog daugelio veiklų, kurias dabar branginame ir laikome šauniomis, nuosekliai įsivaizduojamame dieviškame gyvenime nebus. Kai kuriais

[18] Dėl Sofoklio žr. Cedric Whitman, *Sophocles: A Study of Heroic Humanism* (Cambridge, Mass., 1951); Bernard Knox, *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy* (Berkeley, 1964); C. Segal, *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles* (Cambridge, Mass., 1981). Gimininga medžiaga aptariama mano „*Psuchē* in Heraclitus, II", *Phronesis* 17 (1972), 153–170.

atvejais norėsis imtis veiklos, kurios apskritai nebus; kitais atvejais pripažintina, kad visa veikla neteks prasmės, taps nesuprantama.

Pirma paimkime galbūt paprasčiausią, aiškiausią atvejį – atletikos varžybas. Graikai, ne mažiau negu dabartiniai amerikiečiai, neeilinį atletinį pasirodymą giria kaip nuostabų žmogaus meistriškumo pavyzdį. Jaunuoliai raginami lavinti šį meistriškumą ir giriami, kai jį pasiekia. Bet aišku, toks laimėjimas yra prasmingas ir vertingas tiktai kalbant apie žmogaus kūną, kuris primeta tam tikrus rūšies ribotumus ir teikia tam tikras judėjimo galimybes. Būti pranašesniam – tai kuo labiau naudotis tais gebėjimais, kuo sėkmingiau kovoti su tais ribotumais. Bet jeigu šitai reiškia, kad net lenktynės ar varžybos tarp skirtingų gyvūnų rūšių paprastai atrodys beprasmės ir neįprastos, tai juolab aišku, kad jei būtybė iš prigimties gali visa ir yra fiziškai neribota, panorėjusi gali, pavyzdžiui, keisti savo pavidalą ir lengvai persikelti iš vienur į kitur, tai tokios būtybės gyvenime apskritai nebus jokio atletinio meistriškumo ir jokios prasmingos atletinio meistriškumo sąvokos. Ką toks laimėjimas reikštų būtybei, kuriai viskas taip lengva? Kokios būtų žaidimo taisyklės?

Privalome nepamiršti nurodyti, ką šiomis mintimis norima pasakyti ir ko ne. Bėgant amžiams jos tikrai neturėjo būti suprantamos taip, kad pačioje rūšyje, atsižvelgiant į jai būdingas ribas, didesni suvaržymai lemia daugiau galimybių lavinti meistriškumą. Kadangi esu prastos koordinacijos ir iš prigimties nesu stipri, negaliu būti gera tenisininkė, koks buvo Johnas McEnroe. Taip pat nemanome, kad mūsų atletikos varžybos taptų geresnės ir įdomesnės verčiant atletus badauti, mušant juos ar neleidžiant jiems reguliariai treniruotis. Protinga treniruotė privalo praplėsti žmogaus kūno ribas. Ir nėra ničnieko bloga, kad kiekviena sporto šaka pradėtų užsiiminėti tie, kurie geriausiai tam tinka: dvimetriniai – beisbolu, lankstūs jaunuoliai – gimnastika.

Antra vertus, visais amžiais – nuo Homero ir Pindaro iki mūsų laikų – kasdieniame sporte būta supratimo apie nesąžiningą arba „nenatūralų" pranašumą varžantis. Šiandien ryškiausią jo pavyzdį randame ginčuose, kurie gaubia anabolinių steroidų ir kitų stimuliantų vartojimą. Atletai turi tam tikrų priemonių ribotumams pašalinti, tam tikrų priemonių apeiti kūno ribas, kurios, atrodo, panaikina pačią veiklos esmę, laimėjimą padaro nebe laimėjimą. Ši mintis kraštutine forma pasimato Olimpo dievų paveiksle. Galėtume pasakyti, kad dievai čia kaip atletai, vartojantys ne vien supersteroidus, bet ir taikantys begalę pavidalo bei prigimties keitimo technikų. Vadinasi, naudodamiesi tuo neribotumu, sporte jie negali nieko pasiekti. Atrodo, ribą nustato miglota ir vis dėlto galinga pačios žmogaus rūšies galimybių sąvoka. Tokios galimybės ir įgimtos ribos, padedančios tas galimybes sudaryti, yra būtinos to meistriškumo sąlygos. Iš esmės tą patį galima pasakyti apie šokį, muzikos atlikimą, apie daugelį giminingų kūno laimėjimų. Tačiau dėl tos pačios priežasties imame suprasti, kodėl būtybę, kuri sieja save su tokiomis dorybėmis ir pagal jas apibrėžia gerą gyvenimą, Kalipsės pasiūlymas trikdo. Mat dabar tas pasiūlymas ima skambėti jau nebe kaip geresnio, o kaip kitokio gyvenimo pasiūlymas, gyvenimo, kurio galutiniai tikslai ir dorybės kitokie. Ir jeigu tapatinamasi su jau žinomais galutiniais tikslais, būtų

galima suabejoti, ar kokiu nors požiūriu persikėlimą į tokį gyvenimą būtų galima prasmingai išgyventi.

Dabar pereikime į visai kitą – politinio bendravimo – sritį, kurioje žmonių ir dievybių galimybės taip pat yra labai aiškiai skirtingos. Aristotelis kaip savaime suprantamą dalyką pareiškia, kad žmogus savaime skiriasi tiek nuo gyvulių, tiek nuo dievų tuo, kad esąs bendruomeninė būtybė, kuriai būdingos etinės ir visuomeninės dorybės (daugumai jo klausytojų tai išties būtų pasirodę savaime suprantama). Nemaža dalis veikalo *Fragility* skirta šiai Aristotelio minčiai plėtoti, taip pat toliau ją plėtojau viename neseniai paskelbtame straipsnyje[19]. Tačiau dabar norėčiau žvilgtelėti į homerišką [tos idėjos] išraišką, kuri man atrodo ypač aiški. Be abejonės, Homero dievai pasižymi užuomazgine bendruomeninio organizuotumo forma: Dzeusas valdo, kiti yra valdomi. Tačiau gana aišku, jog taip yra tik tais atvejais, kai dievai iš tikrųjų nėra panašūs į dievus. Tai yra kai jie riboja vieni kitus, o vienas kito atžvilgiu jų ribotumai – tiek išteklių, tiek žinių – labai žmogiški. Taigi politika turi reguliuoti tas sąveikas, taisyti silpnąsias vietas ir, pridurtina, visą komandą saugoti nuo titanų, kurie gali skausmingai bausti juos galimai nesibaigiančiomis bausmėmis. Tačiau apskritai Aristotelis yra teisus: būtybėms, kurių nekankina alkis, troškulys, karštis, šaltis ir ligos, būtybėms, kurioms nereikia auklėti vaikų, išlaikyti kariuomenės, teisingai sutvarkyti ir paskirstyti gyvenimui svarbią nuosavybę ir kitas gėrybes, iš tikrųjų nereikia politikos. Politikos tikslas – naudoti žmogaus protą žmogaus vargams įveikti; taigi norint būti bendruomeniniam turėtini abu dėmenys. Gyvuliai neturi viena, dievai – kita.

Kalbėdamas šiuo klausimu, Aristotelis (kaip jį interpretuoju veikale *Fragility*), atrodo, labiausiai priešinasi tam, kad mintis peržengti žmogiškumą būtų laikoma deramu žmogiškosios dorovės tikslu. Mat dviejose esmingose *Nikomacho etikos* vietose jis tiesiog atsisako visapusišku *žmogaus* gyvenimu laikyti vienišą gyvenimą, kuriam *ex hypothesi* nereikalingi kiti žmonės, nes jam nebūdinga priklausomybė ir stygius, verčiantys žmones ieškoti kitų žmonių. Sau pakankamumas, kurio siekia žmogaus etika, „Pirmoje knygoje" apibrėžiamas kaip pasiekiamas draugijoje su šeima, mylimais žmonėmis ir bendrapiliečiais, „nes žmogus iš prigimties yra skirtas bendruomenei"[*20]. Panašiai mūsų politine prigimtimi remiamasi „Devintoje knygoje" atmetant mintį, kad gyvenimą be bendruomeninių saitų ir asmeninės meilės bei draugystės būtų galima laikyti *eudaimonia*, jeigu tik visos gėrybės būtų po ranka ir visi poreikiai – patenkinti. Savo pašnekovui Aristotelis primena, kad esama būtybių, kurių manymu, tie

[19] Žr. *Fragility*, ypač sk. 1, 4, 12, 13; taip pat „Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", rengiamame spaudai tome, skirtame Bernardo Williamso filosofijai, ed. J. Altham and R. Harrison, Cambridge University Press. Taip pat mano įvadą naujam C. K. Williamso atliktam Euripido *Bakchančių* vertimui: Euripides, *Bacchae*, Farrar, Strauss, and Giroux, 1990.

* Aristotelis, *Nikomacho etika* iš Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, p. 71. – *Vert. past.*)

[20] *NE* 1097b7-11, aptariama veikale *Fragility*, sk. 12, p. 344–345, 350 ir t.

saitai ne tik būtini, bet ir šaunūs, ne tik naudingi, bet ir savaime geri. Be jų gyvenimas net nevertas gyventi – ką jau šnekėti apie *eudaimonia*[21]. Aristotelis laisvai pripažįsta, jog į šias gėrybes galima žiūrėti kaip į gėrybes tik žmogaus gyvenime jo ribotumo ir baigtinumo atžvilgiu. Jis nemano, kad dievai kreipsis pagalbos, mėgindami įvaldyti politikos meną. Tačiau bendruomeniškumą menkinti vien dėl to Aristotelis atsisako; gera veikla kitų labui savaime šauni ir kilni, tokie pat ir meilės bei rūpestingumo santykiai, buriantys piliečius į šeimas ir įvairiausias bičiulystes.

Šias pastabas galime papildyti, konkrečiau pažvelgdami į etines dorybes, kurių kartu su politika Aristotelis nepriskiria dieviškajam gyvenimui[22]. Mat gerai įsižiūrėję regime, kad dievo gyvenime kiekviena dorybė atrodys beprasmė, daugiau ar mažiau nesuprantama; vis dėlto žmogaus gyvenime kiekviena iš jų pretenduoja būti savaiminiu galutiniu tikslu. Drąsa yra akivaizdžiausias pavyzdys. Homero dievai paprastai negali turėti ir neturi drąsos, nes nėra jokio rimtesnio dalyko, dėl kurio jie galėtų rizikuoti. Antra vertus, drąsus poelgis, atrodo, yra šaunus *žmogaus* laimėjimas[23]. (Atkreipkime dėmesį, jog kuo daugiau rizikuojame, tuo labiau artėjame prie drąsos. Taigi Aischilo Prometėjas yra drąsus, nors ir nemirtingas, dėl to, kad drąsiai priima baisingą skausmą. Atrodo, jo nemirtingumas ne pašalina drąsą, o išties – turint galvoje kankinimo amžinumą – padidina.) Saikingumo taip pat neliks, kadangi būtybė, kuri negali susirgti, priaugti svorio ar tapti alkoholike, ne tik nejaučia paskatos vartoti saikingai, bet ir apskritai nelabai supranta pačios sąvokos reikšmę. Antra vertus, žmogaus gyvenime saikingumas yra iššūkis ir šaunus dalykas: čia esama tiek daug galimybių suklysti, tiek mažai – surasti, kas iš tikrųjų derama.

Teisingumą jau tyrinėjome, aptardami politiką. Atrodo, kad Aristotelis yra teisus, sakydamas, jog sandorius sudarančių ir užstatus grąžinančių dievų samprata yra absurdiška, visiškai beprasmė. Atrodo, kad tas pats tinka kalbant apie trūkstamų išteklių paskirstymą ir kitus žmogiškojo teisingumo dėmenis. Čia pastebime, jog dievų nerūpestingumas žmogiškojo sąžiningumo atžvilgiu – nerūpestingumas, neatskiriamas nuo fakto, kad dievai pranoksta vargana mūsų gyvenimą, taip pat kad jie galiausiai nesugeba suprasti, ką tame gyvenime statome ant kortos, – lemia, kad jie elgiasi ne tik kitaip negu mes, bet ir – kiek tai susiję su mumis – beširdiškai, neparodydami nė menkiausios proto ir troškimo pastangos, reikalingos siekiant žmogiškojo teisingumo[24]. Sofoklio *Trachiniečių* pabaigoje Hilas

[21] *NE* 1169b3 ir t., aptariama veikale *Fragility*, sk. 12, p. 350–351, 365–368. Abi ištraukos toliau aptariamos straipsnyje „Aristotle on Human Nature".

[22] *NE* VII, 1145a25 ir t.; žr. *Politiką* 1253a8 ir t.

[23] Atmintina, kad dorybingas poelgis, anot Aristotelio, yra savaime pasirinktinas kaip sudedamoji visiškai gero žmogaus gyvenimo dalis. Šiuo atžvilgiu Aristotelis, regis, lieka artimas populiariems savo kultūros įsitikinimams.

[24] Šis dieviškumo aspektas ypač iškilus *Bakchantėse*, kur besišypsanti dievo kaukė (kurią mini Choras), dramai plėtojantis, įgauna vis piktesnę išraišką. Žr. diskusiją mano „Įvade" (pr. išn. 19) ir Charles Segal, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae* (Princeton, N.J., 1982) bei Helene Foley, *Ritual Irony: Poetry and Sacrifice in Euripides* (Ithaca, N.Y., and London, 1985).

apžvelgia nutikusius siaubingus ir skausmingus įvykius ir mano juos įvykus dėl lengvabūdiškumo, nesuvokimo, kas žmogui reikalinga ir gera, tai yra dėl Dzeuso ir jo anapusiškumo:

Hilas:	Paimkite, vyrai, ir neškit jį. To, kas vyksta, jūs būsite didis man Paliudymas, didis dievams, kurie, jį Pagimdę, vadinas tėvais Ir žiūri šaltai į tą visa.
Choro vadovė[25]:	Kas bus, to įžvelgti nieks nevalioja, O kas šiandien yra, mums liūdina širdį. Sunkiausia dalia tarp pasaulio žmonių Tam teko, kurs kenčia taip sunkiai. *Ijolei* Mergaite, ir tu nesilik namuose, Neseniai gi regėjai mirtis tu baisias, Daugybę vargų kentėjai prieš tai, Ir viskas parėjo nuo Dzeuso.*

Žmogaus pasaulį tvarų daro gailestis ir užuojauta. Tam tikru požiūriu žmonės yra prastesni už dievus, nes kenčia; tačiau jie taip pat žino, kaip elgtis su kančia, o jų dorovė yra atsakas į kančios faktą. Šia prasme dievai yra geresni, nes jie *gali* tiesiog žiūrėti iš viršaus, žvelgti iš aukšto į žmonių kančias nedalyvaudami ar neatsiliepdami[26]. Bet kaip tik dėl to jie tiesiog nevisai *supranta*, kas dedasi mūsų gyvenime, ir stokoja užuojautos, esminio žmogaus teisingumo sando[27]. Jeigu žvelgiant mūsų akimis užuojauta yra brangintinas dalykas, turime pasakyti, jog *atsidūrę mūsų pasaulyje* dievai būtų ne tik kitokie, bet net prastesni.

Apmąstydami šį teiginį, turėtume pastebėti, jog krikščionybėje įkūnytas išmintingas šios problemos sprendimas. Nors esu pažadėjusi nesivelti į šią temą, šiuo klausimu negaliu atsispirti pagundai. Mat atrodo, kad krikščionybė pripažįsta, jog norėdami įsivaizduoti dievą, kuris tikrai yra pranašesnis, tikrai šlovintinas, tikrai ir visiškai teisingas, privalome įsivaizduoti dievą, kuris tiek žmogiškas, tiek dieviškas, dievą, kuris išties išgyveno šiapusinį gyvenimą ir jį supranta taip, kaip jį dera suprasti – per kančią ir mirtį. Jeigu šitai Tayloras turi omenyje, tardamas, jog krikščionybė sugrąžinusi mus į mūsų pačių pasaulį ir padariusi mus dėmesingus bei rūpestingus, esu įsitikinusi, kad jis nurodo svarbų dalyką. Bet kuriuo atveju neabejotina, kad visuotinę užuojautą žmogaus kančiai, siejamą su krikščionybe,

[25] Eilučių priskyrimas nėra aiškus.

* Sofoklis, *Tragedijos*, iš senosios graikų kalbos vertė Antanas Dambrauskas, Vilnius: Vaga, 1984, p. 300–301. – *Vert. past.*

[26] *Ephoraō* dažnai reiškia, kaip saulė „apžvelgia“ žmonių reikalus – ji žiūri iš viršaus, stebi, nedalyvaudama ir neatsiliepdama (žr. LSJ, s.v.).

[27] Dėl ryšio tarp deramo jausminio atsako ir dorybės, tarp šiųdviejų ir praktinio supratingumo žr. *Fragility*, sk. 10 bei „Įžvalgumą“, „Subtiliai žinoti“ ir „Įvadą“ šioje knygoje.

sunku įsivaizduoti be žmogaus kančios ir aukos paradigmos, kurios pavyzdys – Kristus[28].

Kai dėl didelės grupės vadinamųjų „mažųjų" kasdienio visuomeninio gyvenimo dorybių, tai tokios dorybės kaip dosnumas, dosnus svetingumas, visuomeninis maloningumas, kuklumas, draugiškumas – visos jos, kaip teisingai pastebi Aristotelis, yra mūsų visuomeninės ir politinės prigimties dėmenys, vadinasi, ir giliai įsišaknijusios žmogaus gyvenime[29]. Olimpo dievai jų neturi bent jau panašiu pavidalu, nes jų visuomeninis gyvenimas yra pakibęs ore, amorfinis, nevaromas reikmių.

Dabar privalome grįžti prie pradinio taško ir prie Odisėjo pasirinkimų lytinės ir šeiminės meilės klausimu. Mat jo pareiškimai pirmiausia reiškia, kad žmogaus meilė labai skiriasi nuo meilės, kuri galima dievams, kad žmogaus ir dievų negalima tiesmukai lygiuoti ar lyginti, nesvarbu, kad atskirais akivaizdžiais atvejais dievo meilę būtų galima laikyti pranašesne. Odisėjas tiesiog pasirenka savo paties gyvenimą. Maža to, jo pasirinkimas reiškia, kad kiek žmogus *gali* palyginti, tiek visiškai gali suprasti, kodėl pirmenybė atiduodama žmogaus meilei. Pirma, paimkime sutuoktinio ir šeimos meilę. Čia pirmiausia įsidėmėtina, kad dievai nejaučia nė vienos iš paskatų, kurias jaučiame mes, rūpintis savo vaikais ir saugoti šeimos gyvenimą kaip vaikų ugdymo ir auklėjimo terpę. Jiems stinga mūsiško nerimastingo santykio su ateitimi, mūsiško troškimo pratęsti savo giminę; jiems taip pat stinga altruistiškesnių paskatų, troškimo maitinti ir saugoti tai, kas silpna ir trapu, troškimo prisidėti prie pasaulio ateities. Dieviški vaikai iš tikrųjų nėra vaikai; vadinasi, dieviški tėvai iš tikrųjų nėra tėvai.

Antra, taip pat pastebime, kad ribotos jų galimybės patirti pavojų taip pat mažina jų gebėjimą rūpintis vieni kitais taip, kaip žmonės. Nesama jokios galimybės rizikuoti arba aukotis mylimo asmens labui, jokios galimybės būti taip ištikimam, kad galėtum pasirinkti pačią mirtį. Dėl panašaus lengvabūdiškumo dievų meilėje reiškiasi tam tikras žaismingumas ir gelmės stoka – taigi, regis, visiškai racionalu, kad žmogus teikia pirmenybę žmogiškiems ryšiams, kuriems būdingi gilesni poreikiai ir stipresni jausmai. (Ir čia krikščioniška idėja, kad dievas yra taip pat visiškai žmogus ir iš tikrųjų paaukojo savo gyvybę, jeigu tik nuosekli[30], darsyk patvirtina svarbiausią mintį, jog dievas išties myli pasaulį.)

[28] Čia krikščionybė nėra vienintelė: mat daugelis pagoniškų religijų turi mirštančią dievybę (žr., kas toliau pasakyta apie Dionisą); tačiau visų pirma krikščionybė šią sampratą susieja su nauja idėja, jog Dievas žmonėms rodo dorovinį pavyzdį.

[29] Dėl tolesnės diskusijos šia tema žr. mano „Non-Relative Virtues: an Aristotelian Approach", *Midwest Studies in Philosophy* 1988; ir taip pat „Mortal Immortals" (žr. išn. 16).

[30] Įtampos tarp šios minties ir minties apie dievo amžinumą ir pakankamumą puikiai apmąstomos Grahamo Greeno *The Heart of the Matter* (1948). Herojus Skobis suvokia, kad jo paties išgyvenamas nuoširdus gailestis ir atsakomybė dviem moterims, kurios priklausomos nuo jo, yra dorovinė nuostata, kurios jis išmokęs, apmąstydamas Kristaus atsakomybę ir gailestingumą. Ir vis dėlto jam atrodo, jog iš to, ko išmoko, seka, kad *prieš* Kristų jis nėra atsakingas taip, kaip žmonėms, kadangi šiems jis reikalingas, o Kristui galbūt ne: „Jis paniekino Dievą, nes mylėjo moterį – ar apskritai būta meilės, o gal tik gailesčio ir atsakomybės jausmo? Darsyk mėgino pasiteisinti prieš save: „Gali savimi pasirūpinti. Kasdien

Kaip jau esame leidę suprasti, lytiniame gyvenime šie faktai yra svarūs; Boucherio stiliumi tuščiai laiką leidžiantys dievai, atrodo, stokoja ieškojimo ir siekimo, kurie žmogaus *erōs* suteikia būdingą grožį[31]. Jeigu nūn prie šių bruožų dar pridėsime šnekėjimąsi ir bendravimą, kuo, kaip matėme, skiriasi dieviškoji ir mirtingoji pora, imsime suprasti, jog dievams trūksta ne trumpo susijaudinimo, o pastovaus ilgalaikės meilės ryšio – dievams, kurie, Henry'io Jameso pastebėjimu, visai neturi apie ką šnekėtis, kol „didžiam nuobodžiaujančių Olimpiečių palengvėjimui" tarp jų „įsimaišo" suglumę, siekių varomi žmonės ir žavingos jų istorijos[32].

Ir čionai, graikiškajame dievybės paveiksle aptinkame neįprastą ir reikšmingą ypatybę. Mat dievai taip pat iš tikrųjų įsimyli. Tačiau ne vienas kitą. Kai jie myli nuoširdžiai ir stipriai, jų meilės objektai yra mirtingi. Šis faktas – toks pamatinis visai graikų mitologijai – yra nesuskaitomų poemų ir pasakojimų tema. Kai kuriuose šių [poemų bei pasakojimų] siūloma diagnozė, pernelyg nenutolstanti nuo Henry'io Jameso diagnozės, kurią ką tik minėjome: dievus jaudina kaip tik mirtingųjų dorybės ir polinkis į nuotykius. Atrodo, kad dievai ilgisi dalykų, kurie reikalauja pastangų, ilgesio ir siekio, sunkumų pergalėjimo. Suplukusio Ganimedo (kaip Euripido chore[33]) po gerų bėgimo varžybų. Sumanios Odisėjo drąsos ir klastos. Jie – šie dievai – mėgina įsitverti grožio, kurį myli, tačiau paprastai nesugeba to padaryti. Odisėjas renkasi išvykti. Ganimedas, aukštai dausose nešiodamas taures, bet nebėgiodamas varžybose, vaikšto „švelniai"[34], be pastangų ar įtampos ir tampa vienu iš jų. Taigi atrodo, kad patekusieji anapus ilgisi tam tikros peržengties: peržengti savo pačių ribotumą neturėti ribų ir dėl to negalėti siekti dorybių[35]. Dar viena priežastis atmesti siekį peržengti žmogiškumą yra ši: mat dabar atrodo, kad anapusinis gyvenimas neapima visų tų dorybių, tobulybių, viso to, ko žmogus ilgisi, net ir pačios dievybės požiūriu. Nestebina, kad Dionisas, erotiškoji dievybė *par excellence*, yra vienintelė dievybė, kuri miršta, dievybė, kurios gimimo, augimo, mirties, atgimimo ritmai skleidžiasi gamtos kontekste ir glaudžiai siejasi su žmogaus laiku[36].

Šitaip mąstant pati kova nėra aukštinama kaip galutinis tikslas. Nesakoma, kad žmogaus gyvenimas yra geriausias, kai kupinas sunkumų, lygiai taip, kaip nesakoma, kad atleto gyvenimas geriausias, kai šis turįs startuoti iš blogiausios pozicijos. Achilas teikė pirmenybę trumpam smarkiam, o ne ilgam gyvenimui; tačiau – kiek tai susiję su mūsų argumentais – tas pasirinkimas vis dar atviras, ir teigiame, kad trumpumas,

neši kryžių. Gali tik kentėti. Niekada negali pasiklysti. Prisipažink, kad privalai įeiti tik po tų kitų"....ir žiūrėdamas į altorių, kryžiaus pusėn, negailestingai mąstė: „Še perrūgusio vyno kempinę! Padarei mane tokį, koks esu. Še ieties dūrį!"

[31] Žr. Mano „Komentarą" dėl David Halperin, *Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy* 5 (1989).

[32] Henry James, Preface to *The Princess Casamassima* iš *The Art of the Novel* (New York, 1907), 63–64.

[33] *Trojietės*, 820 ir t.

[34] *Habra bainōn*, 820.

[35] Taip pat žr. „*Psuchē* in Heraclitus, II" ir „Mortal Immortals".

[36] Žr. mano *Bacche* (*Bakchančių*) įvadą su pastarojo meto literatūros bibliografija ir aprašymais.

skausmas ir kova savaime nėra vertingi[37]. Galutinis tikslas – meistriška veikla, o ne kova, kurios toji veikla reikalauja: sportinis ar muzikinis pasiekimas, tiesiog drąsūs žygiai, kiti dorybingi poelgiai, meilė – štai tokie dalykai yra galutiniai tikslai. Tačiau sakome, jog apskritai tie tikslai, kaip atletikos atveju, žmogaus gyvenime būdami vertingi savaime, yra vertingi tomis aplinkybėmis, kurios, kaip visos aplinkybės (įskaitant, kaip matome, ir tariamą beribiškumą), turi ribas ir yra kuriamos tiek ribų, tiek gebėjimų. Žmogaus ribos formuoja žmogaus meistriškumą ir meistrišką poelgį daro reikšmingą. Saugoti vienokias ar kitokias šias ribas (čia, kaip ir atleto atveju, tegalime remtis ūkanota, tačiau ne tokia jau neaiškia normalaus žmogaus gyvenimo sąvoka) yra būtina meistriškos veiklos sąlyga. O apskritai apie visatos tobulumą skyrium nuo pavienių gyvenimų, anot puikiai argumentuojančio Aristotelio, negalime pasakyti jokio tikrai turiningo dalyko[38].

III

Taigi kas lieka iš anapusybės? Ir kaip žmogaus gyvenime derinasi, turėtų derintis tie du regimos prieštaros dėmenys, kuriuos Odisėjas apibūdina ir kuriuos dauguma mūsų vienaip ar kitaip įkūnijame? Katrą Tayloro aprašomų požiūrių šis argumentas remia? Požiūrį, kad deramas žmogaus tikslas – aktyvus viso žmogiškojo meistriškumo ir dar tam tikros anapusiškumo formos siekimas? Ar požiūrį, kad norėdami siekti viso žmogiškojo gėrio, anapusybės troškimą privalome palikti nuošalyje? Gali atrodyti, jog iš tikrųjų, kaip įtaria Tayloras, palaikau antrąjį požiūrį. Tačiau, esu įsitikinusi, kad reikalai yra sudėtingesni.

Pirmiausia, esama įvairių anapusiškumo formų. Ir žmogaus gyvenimo kontekste, kaip jis čia apibūdinamas, esama daug galimybių, kad tam tikras siekimas peržengtų kasdienį mūsų žmogiškumą. Mat nors ir nemanau, kad žmonės yra iš prigimties blogi ar nuodėmingi, vis dėlto pernelyg akivaizdu, kad dauguma žmonių didžiąją dalį laiko yra tingūs, neįdėmūs, nemąslūs, lėkštų jausmų; žodžiu, žmogus dažnokai elgiasi stokodamas visiškai žmogiško tikslo siekti tobulos dorybės, tikslo, kurį įvardijo Aristotelis, kaip jau esu aprašiusi. Antra vertus, Aristotelis mano, kad tobulai dorybingas gyvenimas yra „daug kam prieinamas..., [jį] gali įgyti visi, jei tik jie nebus doroviškai suluošinti“*[39]. Bet jis taip pat mano, kad dorybingai elgiantis

[37] Tai svarbi, nors ir subtili mintis ir svarbus skyrimas tarp mano aprašomo graikiškojo požiūrio ir kai kurių romantinių požiūrių; šio skyrimo nėra A. A. Longo recenzijoje, *Classical Philology* 83 (1988), 61–69.

[38] Dėl daugybės ištraukų, kuriose Aristotelis tvirtina, kad etikos objektas yra žmogiškasis gėris, ir šių ištraukų aptarimo žr. *Fragility*, sk. 10, p. 291–294.

* Aristotelis, *Nikomacho etika* iš Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, p. 76. – *Vert. past.*

[39] *NE* 1099b18-19; žr. *Fragility*, sk. 11. „Septintoje knygoje“ aptariama „gyvuliška yda“, matyt, parodo, kad Aristotelis nemanė, jog labai daug žmonių taip „suluošinti“: mat susitelkiama ties labai kraštutiniais atvejais.

turi būti ne tik teisingas pats poelgis, bet ir deramos mintys, dingstys ir atsakomieji jausmai. Jo nuomone, šitai yra labai sunkus dalykas, reikalaujantis daug patirties ir praktikos, daug lankstumo ir minties bei jausmų tobulinimo. Dorybingo pasirinkimo įsivaizdavimo kaip „vidurio" esmė – ne leisti suprasti, kad tokį pasirinkimą galima mechaniškai surežisuoti, nieku gyvu. Veikiau stipriai pabrėžti, kaip sunku surasti teisingą bruožą tarp daugybės bruožų, kurie visi gali būti neteisingi. Pasak Aristotelio, „klysti galima įvairiai [...]. Bet teisingai elgtis galima tik vienu būdu, todėl gėrį pasiekti sunku, o blogį – lengva, nes tikslo nepasiekti lengva, o pasiekti – sunku"*[40].

Maždaug toks yra mano požiūris į žmogiškąjį gėrį. Pagal šį požiūrį esama daug galimybių peržengti kasdienį – būtų galima pasakyti, *vidinį* ir žmogiškąjį mūsų žmogiškumą. Be kita ko, kaip tik dėl šios priežasties taip smarkiai domiuosi Henry'io Jameso ir Marcelio Prousto raštais bei šių dviejų rašytojų atviru teiginiu esą puikiai suderintas menininko dėmesingumas ir jautrumas žmogaus gyvenimui tampąs tokio tikslaus jautimo ir mąstymo, kurį žmonės gali ugdytis, nors dauguma to nedaro, paradigma. Nė vienas jų nė truputį nesidomi religine, anapusine ar net kontempliatyviąja peržengtimi; tačiau vis dėlto abu į ją taikosi, įkūnydami savo raštuose[41]. Mat esu įsitikinusi, jog visai neatsitiktinai tiek Jamesas, tiek Proustas, kiekvienas savo ruožtu meistriškus literatūros kūrinius lygina su angelais, sklandančiais viršum bukos ir nesupratingos kasdienybės ir leidžiančiais savo skaitytojams žvilgtelėti į gailestingesnį, subtilesnį, jautresnį, turtingesnį žmogaus pasaulį[42]. Tai požiūris į anapusybę. Ir esu įsitikinusi, jog itin svarbu tokio pobūdžio anapusybės siekimą laikyti svarbiausiu dalyku tobulame žmogiškojo gėrio paveiksle. Tiek daug nuveiktina šioje *žmogiškosios* peržengties srityje (peržengties, kurią įsivaizduoju kaip *nužengimą*, nėrimą giliau į save ir savo žmogiškumą norint tapti gilesniam ir erdvesniam), kad jeigu šio tikslo žmogus imtųsi iš tikrųjų, rimtai ir nuodugniai, įtariu, jog kažin ar dar liktų laiko dairytis kitokio tikslo. Ir prisipažįstu, kad džeimsiškiems gerai suderinto suvokimo ir gluminamo žmogiško grakštumo angelams teikiu kur kas didesnę pirmenybę negu religinės tradicijos angelams, kurie, pasak didžiai įžvalgaus Akviniečio, mūsų pasaulyje visai nesusigaudytų, kadangi stokoja vaizduotės ir gebėjimo suvokti atskirybes[43].

Antra vertus, mano argumentai ragina atmesti kaip nenuoseklų siekimą visiškai nepaisyti sąlygų, kuriančių mūsų žmogiškumą, ir siekti gyvenimo, kuris iš tikrųjų yra kitokios būtybės gyvenimas, – neva *mums* tai būtų aukštesnis ir

* Aristotelis, *Nikomacho etika* iš Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, p. 92. – *Vert. past.*

[40] *NE* 1106b28-32.

[41] Žr. diskusijas šioje knygoje, skirtas įvairiems jų kūrybos aspektams.

[42] Jameso ištrauka, paimta iš *The Golden Bowl* pratarmės, aptariama „Įvade", skirsnyje „Reiškiantys augalai, suvokiantys angelai"; Prousto ištrauka – dalis Bergotte mirties aprašymo, kurį pateikia Marselis.

[43] Tomas Akvinietis, *Teologijos suma* 1 kl. 89 ats.

geresnis gyvenimas. Agumentai prašo mūsų apriboti savo siekius ir atminti, kad esama tam tikrų labai bendrų žmogiškojo būvio sąlygų, taip pat būtinų reikštis vertybėms, kurias pažįstame, branginame ir kurių deramai siekiame. Toliau nurodoma, kad turėdamas galvoje šį faktą, žmogus turėtų bent jau švelninti savo įtūžį ir neapykantą šioms ribojančioms ypatybėms, taip pat mirčiai, kurios žmogus ir toliau deramai bijotų bei vengtų[44]. Numanoma, kad šitai žmogaus gyvenime pakirstų neigiamą dingstį siekti įvairių tariamos anapusybės formų, kurioms būdinga nepuoselėti meilės ir rūpestingumo dalykams, kurių negalima tvirtai valdyti, arba pripažinti esant vertinga tik tai, kas nepasiduoda kitimui ir mainymuisi. (Veikale *Fragility* tokios tariamo peržengimo formos tapo pirminiais kritinio tyrimo taikiniais[45].)

Tačiau riba tarp deramos (vidinės) peržengties ir tos kitos nėra griežta ir niekada negalės būti griežta. Mat žmogus siekia tobulumo įvairiais požiūriais grumdamasis su ribomis, varžančiomis jo gyvenimą. Žmogaus požiūriu visiškai protinga norėti ir stengtis įgyvendinti, kad nei pats, nei kiti nejustų alkio, nesirgtų, nebūtų be pastogės, išduoti arba apiplėšti, neprarastų nė vienos savo gebų. Tiesą sakant, vienas susitelkimo į vidinę peržengtį nuopelnų – tai, kad mums paaiškinama, jog tokie dalykai išties svarbūs, jog tiek žmonės, tiek politika turi atlikti šiuos darbus[46]. Kartais antžmogiškumo siekimas, tegul ir skirtingais Marxo ir Nietzsche's supratimais, pakirsdavo žmonių meilę ir atsidavimą kovoti su ribotumu. Taip pat visiškai protinga stengtis didinti gyvenimo galimybes, naikinti kiek įmanoma daugiau ligos atmainų, stengtis prailginti atskirą gyvenimą, kiek tik žmogui galima. Ir vėl atrodo, kad išorinis peržengimas pakerta akstiną veržtis ta linkme visomis jėgomis. Jeigu žmogus galvoja, kad iš tikrųjų svarbu persikelti į visiškai kitokį gyvenimą, šitai gali skatinti žmogų ne taip labai stengtis šiame gyvenime. Nors sutikčiau su Tayloru, kad Nietzsche's teiginys dėl krikščionių yra pernelyg paprastas, vis dėlto manyčiau, kad Nietzsche išties palietė esmę.

Taigi galvosūkis yra toks: kada vidinės peržengties siekimas virsta siekimu apskritai apleisti žmogaus gyvenimą? Aiškaus atsakymo į šį klausimą nėra ir neturėtų būti. Atsakymą gali duoti tik žmonijos istorija, žmonėms žvelgiant į savo ribas ir savo kovas su jomis. Dėl medicinos ir mokslo pažangos dabartinis žmogaus gyvenimas laiko požiūriu yra šiek tiek kitoks – bent jau tiems, kurie gali pasinaudoti šia pažanga. Gyvenimas yra kažkiek ilgesnis ir tam tikra prasme saugesnis; nors atsiradę kitų nenumatytų pavojų. Žmonijai būtų tikra nelaimė, jeigu argumentai, panašūs į mano pateiktus, kažkam imtų reikšti, kad troškimas dar labiau atitolinti mūsų ribas yra neteisėtas ir kad Žemėje turėtume gyventi nieko nekeisdami. Galbūt neturėtume įsivaizduoti, kad galėtume nuosekliai geidauti nemirtingumo. Ir vis dėlto, atrodo, protinga bijoti mirties – tiek savo, tiek kito ir bet kurią akimirką stengtis vengti jos,

[44] Žr. „Mortal Immortals".

[45] Ypač žr. sk. 3, 4, 6.

[46] Žr. mano „Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume 1988.

kol gyvenimas vyksta ir yra vertingas[47]. Protinga manyti, kad mirtis mirusiajam bet kada yra tragedija. (Šitai gyniau gana nuodugniai, aptardama Epikūro argumentus, todėl šioje vietoje nesikartosiu.) Galbūt ypač tragiška, kai, remiantis „normaliais“ standartais, mirtis yra pernelyg ankstyva; tačiau kadangi šie standartai visąlaik kinta, šioji samprata nėra lemiama ir neturėtų nuraminti žmogaus, kuris gedi kito žmogaus arba bijo savo paties mirties. Atrodo, kad didesnė problema kažkiek panėši į atleto paradoksą. Jis neturėtų norėti būti visiškai be žmogaus kūno ir šiojo ribų, kadangi tada nebebus jokio sportinio laimėjimo ir jokio tikslo; tačiau kiekvienu atskiru atveju, atrodo, visiškai protinga visada norėti būti geresniam, stipresniam, greitesniam, sėkmingiau grumtis su tomis ribomis. Tai kovos už pergalę paradoksas – kovos, kurios *visiška* „pergalė“ būtų katastrofa ir tuštuma ar bent jau gyvenimas, kuris taip skirtųsi nuo mūsiškio, jog nebegalėtume jame rasti nei savęs, nei savo vertinamos veiklos.

Reikėtų švelniai ir visuomet lanksčiai balansuoti tarp meistriškumo, kuris mus verčia išsiveržti išorėn, ir žmogiškojo konteksto būtinybės, kuri gena mus atgalios vidun. Nelengva pasakyti, kur šiame paveiksle brėžtina riba. Tačiau senovės graikų samprata *hubris* čia tikriausia bus pravartus orientyras. Esama tam tikros kovos, kuri tinkama žmogaus gyvenimui; ir esama tam tikros kovos, kuri glūdi mėginime apleisti šį gyvenimą vardan kito gyvenimo. Šitai ir yra *hubris* – negebėjimas suvokti, koks gyvenimas žmogui išties priklausąs, negebėjimas gyventi to gyvenimo (kuris taip pat yra galimybės), mirtingojo negebėjimas mąstyti mirtingas mintis. Teisingai suprantamas priesakas vengti *hubris* nėra nei atgaila, nei išsižadėjimas – tai instrukcija, kur ieškoti *mums* vertingų dalykų.

Ar tai reiškia, kad žmogus išties neturėtų norėti, kad jo mylimi žmonės gyventų amžinai? Taip ir ne. Viena yra nepakęsti ir bijoti minties apie jų mirtį, stengtis užkirsti jai kelią visomis galimomis priemonėmis – ir vis dėlto žinoti, kad mirtingas gyvenimas yra vienintelis, kuriame mylimi žmonės iš tikrųjų galėtų būti. Atrodo, ši įtampa, būdama arti prieštarybės, sudaro dalį geriausio žmogaus gyvenimo. Gana sunku ją suprasti, juolab išgyventi. Šiuo požiūriu geriausiame žmogaus gyvenime – kaip jį suprantu aš – dėl anapusiškumo esama daugiau įtampos ir konflikto negu Aristotelio geriausiame gyvenime, kuriame mirties baimė teturi maža reikšmės[48]. Šiaip ar taip, turbūt nepakankamai, kad būtų galima jį paversti Tayloro „plačiuoju požiūriu“, tačiau daugiau už Tayloro „siaurąjį požiūrį“, kiek jį Tayloras tapatina su Aristoteliu.

Šioje vietoje išnyra dar vienas vidinės peržengties tipas, kuris sudaro graikų minties apie mirtinguosius ir dievus ašį. Tai kūrybos anapusiškumas. Homero herojai, įsivaizduodami sau deramą tikslą, turi omenyje ne nemirtingą gyvenimą, o

[47] Dėl kai kurių giminingų diskusijų apie psichiškai neįgalius senolius žr. Dan Brock, „Justice and the Severely Demented Elderly“, *Journal of Medicine and Philosophy* 13 (1988), 73–99.

[48] Šiuo požiūriu Aristotelis, atrodo, nėra ištikimas to, ką pabrėžia populiarioji graikų mintis, liudytojas.

meistriškumo, žygių ir darbų, kuriais tam tikru požiūriu jie kuria tokį pasaulį, koks šis liksiąs visiems ateinantiems laikams, nemirštamą liudijimo kūrimą. Kaip veikale *Apie sielą* rašo Aristotelis, šis anapusiškumo tipas yra „pirmykštis ir bendriausias sielos sugebėjimas, dėl kurio visos būtybės gali gyventi"*[49]. Žemesniuose gyvūnuose [šis tipas] tiesiog įgauna biologinio giminės pratęsimo pavidalą. Tačiau žmogaus gyvenime, kaip pareiškia ne Aristotelis, o Platono Diotima, šis troškimas skleisti save reiškiasi ir kitaip. Žmonės kuria pasaulį, o pasaulyje kuria save – per politiką, per mokslą, per švietimą, per asmeninę meilę, per dorybingą šneką ir elgesį. Visais šiais būdais žmonės siekia pratęsti gyvenimą, pasaulyje palikti ženklų apie save, savo tapatybės tęsinių[50]. Diotima įtikinamai sako, kad tik atsisakęs siekti išorinio anapusiškumo – suvokęs, kad nėra nemirtingas – žmogus ims siekti (su geromis pasekmėmis pasauliui) kitokio. Gyvendamas Ogigijoje, Odisėjas nebūtų atlikęs kūrybingų žygdarbių, dėl kurių pelnė nemirtingą šlovę.

Šis vidinio peržengimo tipas papildo kitą tipą. Mat, pasak graikų, žmonių siekiamas nemirtingumas nepelnomas *blogais* (net jei šie būtų įstabūs) ir vidutiniais darbais[51]; tiesą sakant taip pat nepelnomas ir užauginus blogus vaikus – dėl ko nuolatos nerimauta senovės graikų etikoje. Taigi vienintelis būdas palikti žymę pasaulyje – tai pranokti pačią dorybę. Deramai stengiantis paprastai to pakaks. Čia drauge su Tukidido Perikliu turėtume teigti, jog achiliškas individualus heroizmas nėra esminis[52]. Gali pakakti dalyvauti grupėje, kuri kaip grupė atlieka šaunių darbų. Dažnai, kuriant pasaulį pagal žmogaus dorybingo elgesio vaizdinį, toks būdas yra veiksmingesnis.

IV

Kol kas nieko nesakėme, kokia vieta diskutuojant šiais klausimais skiriama filosofinei veiklai, ir dabar privalome tai padaryti. Mat teiginys, kurį gvildenau knygos *Fragility* „Penktame skyriuje" aptardama Platono požiūrius į anapusybę, – tai teiginys, kad tam tikra filosofinė veikla yra būdas ir, matyt, vienintelis būdas žmogui peržengti žmogiškumą ir įstengti gyventi dievišką gyvenimą. Šis teiginys, mano nuomone, išaugęs iš senos graikų religinės minties tradicijos – pradedant turbūt nuo Ksenofano, pagal kurią tikrai dieviška ir neribota būtybė tedarys vieną da-

* Aristotelis, *Nikomacho etika* iš Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, iš senosios graikų kalbos vertė Jonas Dumčius, Marcelinas Ročka, Vosylius Sezemanas, sudarė Antanas Rybelis, Vilnius: Mintis, p. 354. – *Vert. past.*)[49] *Apie sielą* II.4, 415a24-25. Čia Aristotelis šneka apie bendrą gyvų daiktų gebėjimą (pramisti ir) gimdyti panašius į save.

[50] Dėl puikaus *Puotoje išsakyto požiūrio* aptarimo žr. A. Kosman, „Platonic Love" iš W. H. Werkmeister, ed., *Facets of Plato's Philosophy*, *Phronesis* Suppl. II (Assen, 1976), 53–69.

[51] Žr. G. Nagy, *The Best of the Achaeans* (Baltimore, 1979).

[52] Tukididas II.41–43.

lyką: mąstys. Argumentas skamba taip: jeigu iš tikrųjų nuosekliai vaizduojamės tobulą neribotą būtybę, kuri tikrai dieviška ir verta šlovinimo, šios būtybės nesivaizduosime darančios įprastinius žmogiškus dalykus, kuriuos pasakojimuose daro Olimpo dievai – mezgančios romanus, meluojančios, keičiančios pavidalą ir taip toliau[53]. Dieviškoji gyvenimo forma nuo mūsiškės nutolusi dar labiau, negu įsivaizduojama šiuose pasakojimuose. Priežastys, dėl kurių darome tokius dalykus, kyla iš mūsų poreikių ir mūsų netobulumo; o dėl kokios priežasties juos *galėtų* daryti tikras dievas? Antra vertus, remdamiesi argumentu galime įsivaizduoti, kad beribė būtybė – grynai iš palankumo ir meilės galėtų imtis tik vieno iš mūsų daromų dalykų. Tai yra mąstymas – visatos prigimties apmąstymas, tyrimas, kontempliavimas.

Dievo mąstymas įsivaizduotas daugybe būdų, pradedant nuo Ksenofano, tada Platono ir baigiant vėlesniais platonikais[54]. Kartais pabrėžiamas mokymasis. Dažniau – kaip Platono raštuose ir platoniškojoje Aristotelio aiškinimo dalyje – pirmenybė teikiama kontempliavimui, kadangi mokymasis, atrodo, pernelyg žadina mintis apie ribotumą ir netobulumą. Ir dievo kontempliavimas paprastai ir gana įtikinamai suprantamas kaip nukreiptas į visuotines esmes, o ne atskirybes. Mat tvirtinama, jog kaip tik esminė pasaulio sandara, o ne sąlygiška jo istorija, būtų ta ypatybė, kuri pakurstytų tobulosios būtybės dėmesį ir meilę. Būtybė, nepatyrusi gyvenimo pasaulyje savitumo, vargu ar galėtų išskirti arba įsidėmėti iškiliąsias atskirąsias pasaulio istorijų ypatybes. (Žinoma, Aristotelio–Akviniečio tradicija laikosi tvirtesnio teiginio: bekūnė būtybė, tokia kaip angelas, atskirybių tiesiog negebėtų suvokti. Šia mintimi Akvinietis remiasi daugybe neįprastų atvejų, argumentuodamas kūno prikėlimo svarbą[55].)

Taigi mūsų gebėjimas abstrakčiai protauti ir kontempliuoti visuotinybes (pavyzdžiui, kontempliuoti matematinį įrodymą ir jo dedukcinę loginę sandarą) suprastas kaip būdingas esamam mūsų gyvenimui, kurį gyvename dieviškai, – dėl to vieno mūsų daromo dalyko, kurį tiesiog iš džiaugsmo ir meilės, nespaudžiamas poreikių taip pat turėtų pagrindo daryti tobulas dievas. Veikale *Fragility* dėl šios idėjos išties išreiškiau šiokį tokį netikrumą – mat klausimas, kas skatina ir gali skatinti žmogų mąstyti filosofiškai, man atrodo be galo miglotas ir ne mažiau toks yra klausimas, kokios veiklos pagrįstai imtųsi tobula būtybė. Vis dėlto bent jau galėjau įmanyti, kad aprašytasis filosofinis mąstymas galėtų turėti ypatybę, kurią jam priskirią Platonas. Mąstančio dievo idėja man pasirodė bent kažkiek įtikinama, kokia nepasirodė nei andai nei dabar sportuojančio dievo arba erotinio dievo, ar net (paliekant nuošalyje krikščioniškąjį dvejopos dievo prigimties aiškinimą) mylinčio arba doro dievo idėja. Taigi akivaizdu, jog tai dar

[53] Žr. Ksenofaną DK B 25 ir Platoną, *Valstybė*, III, ypač 387–388.

[54] Dėl puikaus šių debatų atpasakojimo žr. R. Sorabji, „Myths about Non-Propositional Thought“, iš *Language and Logos*, ed. M. Schofield and M. Nussbaum (Cambridge, 1982), 295–314.

[55] Žr. išn. 43.

viena anapusybė, kurią reikia ištirti. Nesu tikra, ar tai ta, kuri patraukli Charlesui Taylorui; taip pat nesu tikra, ar filosofo-matematiko kaip dievybės idėja atitinka visą jo dalykų, kurie geresni už žmogiškuosius, sampratą. Tačiau norėdama užbaigti šio straipsnio argumentus, turiu daugiau pasakyti apie tai, kokių nuostatų pati laikausi šios konkrečios peržengties atžvilgiu. Ar gyvenimas filosofuojant ir kontempliuojant, tiksliau, gyvenimas, atsiduodant kuo nuodugnesniam tokio kontempliavimo įgyvendinimui, gyvenimas, kuriame į visus kitus siekius žiūrima tik kaip į pagalbinius ar instrumentinius, yra geriausias arba aukščiausias gyvenimas?

Pirmiausia, šiuo metu nesu tikra, ar leisčiausi šio argumento įtikinama tiek, kiek leidausi rašydama knygą. Mat dabar man atrodo, jog minties eksperimentas, leidžiantis tobulai būtybei imtis intelektinio kontempliavimo, yra miglotesnis ir labiau neapibrėžtas, negu leidau suprasti tenai. Aiškiai nesuvokiame, kas mus verčia mėginti suprasti savo pasaulį, filosofuoti siekiant supratimo. Bet, atrodo, įmanoma, jog yra kažkas, kaip sufleruoja Aristotelis *Metafizikoje*, kas mumyse ypatingai susiję su žmogiškumu, su nuostaba ir suglumimu regint keistą pasaulį, kuriame atsiduriame[56]. Taigi man atrodo, kad būtybė, kuriai nieko nėra mįslinga, apskritai nefilosofuos. Su tuo sutinka dauguma vėlesnių platonikų ir pats Platonas, šnekėdamas Diotimos lūpomis: „joks dievas nėra... filosofas“*[57]. Kai dėl kontempliavimo, tai net ir šį veiksmą gali būti sunku skatinti, visiškai atskyrus nuo tęstinių supratimo paieškų. Olimpo dievai rimto ilgalaikio apmąstymo nesuprato lygiai taip, kaip nesuprato rimtos ilgalaikės meilės. Ir dabar šį dieviškumo vaizdinį linkstu laikyti ne mažiau įtikinamu už tą, kurį išplėtojo Ksenofanas ir Platonas. Galia valdyti visus daiktus gimdo visų daiktų *agnōmosunē*. O tas „žvalgymas iš aukštai“, kuriuo visatoje užsiima iš tikro nieko nestokojantys dievai, atrodo panašus ne tiek į Platono įsivaizduojamą smarkų kontempliavimą, kiek į sofoklišką tokio kontempliavimo atmainą.

Bet gal kuriam laikui atmesiu šiuos priekaištus. Kadangi ilgus amžius palyginti ne mažam skaičiui didžių filosofų – Platonui, Aristoteliui, Akviniečiui ir Spinozai (paminėjau tik keletą) – tobulo mąstančio dievo idėja atrodė nuosekli ir įtikinama, darykime prielaidą, kad jie buvo teisūs, įžvelgdami, jog kontempliavimas yra ta veikla, kuri būdinga ir žmogui, ir dievui. Kas iš to seka ir kaip tai siejasi su Tayloro klausimu apie geriausią gyvenimą?

Knygoje apie kontempliavimą kaip etinį tikslą tvirtinau tris dalykus. Pirma, teigiau, kad tokio stiliaus protavimas, kurį tradicija (įtikinamai ar neįtikinamai) sieja su anapusybe, etikai yra nederamas, tai yra nederamas ten, kur siekiame tinkamai suprasti gerą elgesį ir gerai elgtis visuomeniniame žmonių pasaulyje. Gyniau Aristotelio teiginį, jog praktinis supratingumas skiriasi nuo teorinio supratimo, kadangi

[56] *Metafizika* I.1.

* Platonas, *Puota, arba Apie meilę*, iš graikų kalbos vertė Tatjana Aleknienė, Vilnius: Aidai, 2005, p. 58. – *Vert. past.*)

[57] Platonas, *Puota*, 204A.

istorinėmis atskirybėmis domisi taip, kaip negali domėtis praktinis supratingumas[58]. Visa tai aiškiai išdėstė Aristotelis ir net Akvinietis; ne mažai laiko praleidau, narstydama tuos teiginius, ir čia daugiau apie juos nekalbėsiu. Taigi kadangi norint tinkamai veikti pasaulyje mums visiems reikalingas praktinis supratingumas, šitai mums suteikia gerą pagrindą nesuklupti ugdantis žmogaus rūšiai būdingus galutinius tikslus, troškimus ir suvokimo formas, kurių [tas supratingumas] reikalauja.

Antra, argumentavau, kad bet kuriuo atveju žmogui geriausia ir tobuliausia visuminė gyvensena nebūtų gyvenimas, kuriame kiek galima daugiau atsidedama teoriniam protavimui šiam pajungiant kitus galutinius tikslus, kuriems Aristotelis priskiria vidinę vertę. Teorinis protavimas būtų vienas iš sandų to gyvenimo, kuriame vidinė vertė taip pat priskiriama draugystei, dorai veiklai ir kitiems galutiniams, vidinę vertę turintiems žmogaus rūšiai būdingo gyvenimo tikslams. Kitaip tariant, neatrodė, kad anapusinis teorinis protavimas, kiek tas protavimas yra tokio pobūdžio, *žmogui* duoda pagrindo jį išryškinti arba jam pajungti kitus žmonių rūšiai būdingus galutinius tikslus. Faktas, kad šie galutiniai tikslai tėra galutiniai tikslai žmogaus, o ne dievo gyvenime, neprieštaravo teiginiui, jog jie turį vidinę vertę žmogaus gyvenime[59]. Šio straipsnio argumentai tą teiginį palaiko.

Trečia, faktas, kad teorinio protavimo žmonės siekia, kiek jo išties siekia, podraug su kitais žmonių rūšiai būdingais galutiniais tikslais žmonėms būdingo gyvenimo kontekste, regis, labai keičia nuostatą, kad pats teorinis protavimas yra geriausias ir deramiausias siekti. Pavyzdžiui, tiek Aristotelis, tiek Platonas (*Faidre*) įrodinėja, kad žmonės geriau mąsto bendradarbiaudami ir įsitraukę į bendrą veiklą su kitais, galvodami apie artimus, ilgalaikius santykius, savaime laikomus galutiniu tikslu. Jų požiūriai išsiskiria tik klausimu, ar santykiai taip pat turėtų būti erotiniai; bet jie sutinka, kad švelnumas, taip pat pagarba svarbūs plėtojant mintį[60]. Vadinasi, tikslas imituoti dievą daugybe požiūrių – net ta prasme, kurią jam suteikia ši intelektinė tradicija, – žmogaus gyvenimui yra blogas ir klaidingas. Tas tikslas vers dėl ypatingo žmogiškumo menkinti kitus vertingus galutinius tikslus, lavinti etinio supratimo stilių, kuris tinkamesnis angelams, o ne žmonėms ir galbūt taip pat netinkamai praktikuoti kontempliavimą ar patį teorinį protavimą. Truputį sunku sakyti, kur tarp Tayloro „siaurojo požiūrio“ ir „plačiojo požiūrio“ ši išvada įsikomponuoja. Mat teorinį protavimą į tobulą žmogaus gyvenimą įtraukiame kaip sandą tarp kitų sandų; tačiau įtraukiame kaip žmonėms būdingą veiklą, jos tariamo dieviškumo nelaikydami privalumu. Ir tikrai neskatiname minties, kad [teorinis protavimas] esąs geras, nes juo peržengiamas mūsų žmogiškumas.

[58] *Fragility*, sk. 10; taip pat žr. „Įžvalgumą“ (išn. 27).

[59] Žr. *Fragility*, ypač sk. 12 ir „Appendix“. Akivaizdu, kad *NE* X.6-8 akivaizdžiai reiškiamas kitoks požiūris; bet esu įsitikinusi, kad šie skyriai *NE* nesiderina su pagrindine argumentine gija.

[60] Žr. *Fragility*, sk. 7 ir 12.

V

Šioje vietoje daugiau pasakytina apie filosofijos vaidmenį kuriant žmogiškąjį gėrį. Šį anapusybės aptarimą noriu baigti keliomis pastabomis apie šio aptarimo pasekmes filosofiniam metodui ir stiliui.

Mąstymo apie anapusybę tradicijoje, kurią glaustai apibūdinau, faktas, jog tam tikru žmogui būdingu būdu tariamai mąsto dievas ir todėl taip mąstydami peržengiame savo žmogiškumą, daugeliui atrodė svarus pagrindas tą mąstyseną – abstrakčią, atitrūkusią nuo tiesioginio žmogaus konteksto ir nuo kūno pojūčių, užsiėmusią visuotinybėmis, dedukcinę ir matematinę – rinktis kaip geriausią filosofavimui. Atrodo, kad tą mąstyseną gaubia tam tikras ypatingas kilnumas ir orumas. Be abejonės, kai kurie neįprastai jautrūs šios tradicijos nariai, tokie kaip Aristotelis ir Akvinietis, nepuolė skubomis daryti išvados, jog tai, kas būdinga dievams visąlaik yra geriausia ir deramiausia. Angeliška mintis – pakankamai graži, tačiau gana bevertė ir netinkama ten, kur turimas galvoje etinis ir politinis svarstymas apie šį pasaulį. Kiekviena gyvenimo sritis ir forma reikalauja deramo protavimo metodo ir būdo. Nepaisant to, kiti mąstytojai, sekdami Platonu (o vėliau ir Spinoza), išties padarė išvadą, jog dieviškasis protavimo būdas filosofijos atžvilgiu visur ir visada deramiausias. Ir netgi tie, kurie priešinosi [šiai išvadai], etikos negebėjimą pasiekti dieviškumo lygį laikė trūkumu. Dažnai etika buvo laikoma žemesne už matematinį ir mokslinį protavimą kaip tik dėl to, kad nebuvo lengva suprasti, kaip ja užsiimti siekiant anapusybės.

Jeigu šioje į anapusybę orientuotoje tradicijoje laimėjo atitrūkęs, grynai intelektinis, abstraktus, dedukcinis protavimas visuotinybėmis, taip pat lengva suprasti, kas pralaimėjo. Pralaimėjo pasakojimai bei pasakojanti vaizduotė ir jausmai. Kaip minėjome Odisėjo istorijos įvade, atrodo, kad esama tam tikro įdomaus ryšio tarp mūsų teikiamos pirmenybės Odisėjo pasirinkimui ir fakto, kad į jį žvelgiame kaip į pasakojimo herojų. Skaitydami pasakojimus, giliai pasineriame į netvarkingą, nešvarų žmogaus atskirumo pasaulį ir kaip skaitytojai išmokstame laikyti itin svarbiais įvykius, kurie nutinka mūsų herojams ir herojėms keliaujant per netikėtumų kupiną pasaulį[61]. Faktas, jog dieviškas Odisėjas mūsų netraukė, itin susijęs su faktu, kad jau buvome pradėję žiūrėti į jį kaip į pasakojimo herojų ir tikėjomės juo sekti ir domėtis. Taigi mintis apie gyvenimą, kuriame nieko nenutinka – ar veikiau kuriame visa, kas nutinka, nėra svarbu, kadangi būtybė, kuriai tai nutinka, yra sau pakankama, – toji mintis yra nepatraukli. Tai, jog pirmenybę teikiame žmonėms, kurių lytinis gyvenimas neatsiejamas nuo pasakojimo, yra susiję su faktu, kad tą akimirką patys esame giliai pasinėrę į pasakojimą apie gyvenimą.

Maža to, patys jausmai, kuriais atsiliepiame į pasakojimą apie herojų, – baimė dėl jo tykančių pavojų, širdgėla dėl jo netekčių, mėgavimasis jo sėkme, užgniaužtas kvapas ir nerimas dėl neaiškių pasekmių, visi šie atsakai (dabar pradedame suprasti),

[61] Dėl visų šių dalykų žr. „Įvadą", „Įžvalgumą", „Netobulus krištolus", „Subtiliai žinoti" ir „Suvokimo pusiausvyrą" šioje knygoje.

būdami itin svarbūs mūsų kaip pasakojimų skaitytojų potyriams, tapdami domėjimosi, kurį pasakojimai sužadina savo skaitytojams, versmėmis, – visi jie buvo susiję su požiūriu į pasaulį, kad dalykai, kuriuos žmonės valdo nevisiškai, jų gyvenime yra rimti ir svarbūs; požiūriu, kuris nesuderinamas su visiškos anapusybės kaip geriausio galutinio tikslo siekimu. Mat jeigu iš tikrųjų galvotume, kad geriausias gyvenimas yra tas, kuriame žmogui galiausiai pavyksta peržengti save ar iškylančius žmogiškus pavojus ir netikrumus, – vadinasi, kuriame visa, kas tiesiog nutinka, tereiškia tiek, kiek prastas derlius Olimpe, – savo herojus (kaip suprato Platonas) turbūt savaime įsivaizduotume kaip anapusines būtybes ir dėl to negalėtume su jomis artimai sietis, kaip dabar, per savo baimę, ilgesį, gailestį, gėrėjimąsi, savo nerimą ir susirūpinimą dėl besiplėtojančios jų istorijos.

Daugybė filosofų yra priešinęsi tam, kad filosofijoje būtų remiamasi jausmais ir pasakojamąja vaizduote. Tačiau svarbu panagrinėti priežastis, kodėl jie taip darė. Iš tiesų, esama filosofų, kurie apie jausmus galvojo daugiau kaip apie alkį ir troškulį – kaip apie kūno pojūčius, kuriuose nesama jokio suvokiamo turinio ir kurie yra blogi bei klaidingi, nes jiems atsidavęs žmogus negali aiškiai ar suprantamai mąstyti. Bet apskritai šis požiūris yra palyginti paviršutiniškas – toks, kurio paprastai neaptinkame didžių mąstytojų, daug pastangų skyrusių filosofiškai nagrinėti jausmams, veikaluose[62]. Ir mūsų laikais šio požiūrio, atsižvelgus į įtikinamus argumentus, nebegalima laikyti pagrindžiamu. Šiuo klausimu sutinka mąstytojai filosofai, suvokimo psichologai, antropologai, psichoanalitikai, kurie nesutaria bemaž jokiu kitu klausimu[63].

Ten, kur įžvalgus, pagrįstas mąstymas apie jausmų prigimtį išties paklūsta raginimui atmesti jausmus siekiant išminties ir supratimo, vyrauja kitokie argumentai, glaudžiai susiję su mūsų domėjimusi anapusybe. Kitais atžvilgiais tokie skirtingi mąstytojai kaip Platonas, Aristotelis, Epikūras, stoikai ir Spinoza sutaria, kad jausmai (pavyzdžiui, baimė, širdgėla, meilė, gailestis, pyktis) nėra tiesiog kūno pojūčiai arba akli gyvuliniai akstinai. Jausmai esą arba tapatūs sprendimams apie vertybes, kad tam tikri pasaulio daiktai yra labai svarbūs ir veikiantysis juos nevisiškai valdo, arba iš dalies tuos sprendimus formuoja. Jausmai yra ryšio ir pripažinimo tinklai, jungiantys veikiantįjį su nepastoviu vertingu objektų ir žmonių kontekstu, kuriame gyvenamas žmogaus gyvenimas. Baimę sukelia įsitikinimas, jog esama didelių svarbių dalykų, kurie gali mus sužaloti, ir kad esame bejėgiai užkirsti jiems kelią. Meilė labai aukštą vertę priskiria būtybei, kuri yra atskira nuo subjekto ir nevisiškai valdoma; tai ne meilė, jeigu galima visiškai kontroliuoti, kaip atsilieps [mylimas asmuo]. Kai pasaulis pažeidžia arba atima iš mūsų, ką mylime, patiriame širdgėlą. Kai kas nors pakenkia didelės vertės dalykui, jaučiame pyktį. Ir taip toliau[64].

[62] Labiausiai išskirtinas šioje grupėje yra Hume'as, tačiau jo aistrų nagrinėjimą smarkiai riboja įspūdžių ir idėjų teorijos galimybės ir toji Hume'o filosofinės kūrybos dalis, nepaisant visų tos teorijos vingrybių, man neatrodo pati geriausia.

[63] Dėl nuorodų į šiuolaikinę literatūrą šiuo klausimu žr. „Pasakojamuosius jausmus" ir „Įvadą" šioje knygoje.

[64] Dėl šios tradicijos atpasakojimo ir jai palankių argumentų žr. „The Stoics on the Extirpation of the Passions", *Apeiron* 20 (1987), 129–175.

Čia sutaria visi tie, kurie priešinasi, kad praktinis protavimas būtų grindžiamas jausmais, ir tik vienas šios nuostatos šalininkas (Aristotelis, prie jo dar grįšime). Pasvarstykime apie kitą priešų argumentą. Esama daugybės skirtumų tarp Platono, stoikų, Epikūro ir Spinozos tiksliai nagrinėjant santykį tarp jausmų ir įsitikinimų. Tačiau visi sutaria, kad jausmų šerdį sudaro tam tikri sprendimai dėl to, kas yra vertinga, pagal kuriuos žmogus, tapęs sėkmės įkaitu, šiame pasaulyje užima netobulą ir stokojamą padėtį. Jie taip pat sutaria dėl to, kad žmogus, kuris, peržengdamas savo žmogiškumą, siekia gyventi dieviškai, privalo jausmų atsikratyti. Pagaliau juk anapusinis gyvenimas nėra sėkmės įkaitas. Trumpai tariant, sau pakankamas ir tobulas žmogus neturi ko bijoti, dėl ko patirti širdgėlą, ką mylėti įprastine žmogiškąja prasme, pagal kurią meilė reiškia netobulumą ir negalėjimą valdyti.

Valstybėje (II–III ir X) Platonas šį požiūrį pritaiko siūlomam jaunuomenės lavinimui, padarydamas garsiąją išvadą, jog tradicinė poezija – pirmiausia, Homeras ir tragedija – panaikintina. Mat Sokratas labai teisingai pastebi, kad šie kūriniai su skaitytoju užmezga ryšį, moko tokių jausmų kaip širdgėla, baimė ir gailestis ir šiuos jausmus maitina. Tokius herojus kaip Achilas vaizduoja sielvartaujant ir bijant, o jaunuolius moko ne tik jų gailėtis ir bijoti, bet podraug ir tapatintis su jų sau nepakankamu elgesiu. Stoikai čia seka Platonu ir literatūrą kuriančių jausmų lygiai taip visiškai nepripažįsta. Atrodo, kad jiems išties priimtinas tam tikras moralizuojamas literatūrinis vaizdavimas, siekiant parodyti, „kas nutinka, kai kvailius užklumpa atsitiktiniai įvykiai“ – Epikteto tragedijos apibrėžimas[65]. Tačiau herojaus ir skaitytojo bendrininkavimas, vilties ir tikėjimosi jausmai, kurie išjudina skaitytoją pasakojimo metu, – visa tai visiškai atmetama. Spinoza jausmus irgi atmeta kaip netobulumo pripažinimą: „Dievui pasyvios būsenos nebūdingos, jis nepatiria jokio džiaugsmo ar sielvarto emocijos“*. Šį požiūrį jis sujungia su savo paties apsisprendimu apie žmones rašyti *more geometrico*: „ir žmonių veiksmus bei potraukius nagrinėsiu lygiai taip pat, lyg būtų kalbama apie linijas, plokštumas ar kūnus“**[66].

Ypač svarbu suprasti, kad pasakojimus ir jausmus iš filosofinio mąstymo šie autoriai išstumia ne dėl to, kad mano, jog jausmai yra nesuprantami, neaiškūs arba viso labo būdingi gyvuliams. Tiesą sakant, tokie argumentai prieš jausmus iš pradžių nustato, kad jausmuose aptinkamas labai svarbus suvokimo lygmuo, kad remdamiesi jais tvarkome savo pasaulį. Jausmai yra iracionalūs *ne* tuo požiūriu, kad neapima protavimo, bet veikiau tuo požiūriu, kad apima tai, kas yra neteisingas ir kenksmingas

[65] Epiktetas, *Pokalbiai*, II.xvi,31. (Lietuviškame daliniame vertime – Epiktetas, *Pokalbiai. Fragmentai. Vadovėlis*, sudarė Antanas Rybelis, iš senosios graikų kalbos vertė Vanda Kazanskienė, 2-asis pataisytas ir papildytas leidimas, Vilnius: Pradai, 2001 – šios ištraukos nėra. – *Vert. past.*

* Benediktas Spinoza, *Etika*, iš lotynų kalbos vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Pradai, 2001, p. 315. – *Vert. past.*

** Benediktas Spinoza, *Etika*, iš lotynų kalbos vertė Romanas Plečkaitis, Vilnius: Pradai, 2001, p. 129. – *Vert. past.*

[66] Spinoza, *Etika*, Penktos dalies 17 teorema apie dievą, III dalies įžanga apie stilių.

protavimas, jeigu siekiame anapusybės[67]. Jausmai pripažįsta svarbiais daiktus, kurie iš tikrųjų nėra svarbūs. Jie moko apie žmogiškąsias vertybes ir taip smarkiai varžosi su mokymu, kuris ragina mus kontempliuoti dieviškai. Išgirdęs, kaip interpretuojame Odisėjo istoriją, tradicinis filosofas, be abejonės, pasakytų, kad toks ir rezultatas, kai į filosofinį argumentavimą įsileidžiami pasakojimai ir jausminė jų struktūra. Gaunama netranscendentali tik žmogaus filosofija. Filosofija, kuri yra mirtinga ir mąsto mirtingas mintis. Žinoma, kaip tyčia ir nenorėta, kad filosofija tokia pasidarytų. Ir nebūtų pamanyta, jog koks nors dalykas, kurio forma ir pareiškimai taip glaudžiai susiję su mirtingumu, išties galėtų būti filosofija. Vengdami pasakojimų ir įsitverdami intelektinio visuotinybių argumentavimo, galbūt sėkmingai susigrąžinsime dievišką gyvenimą ir šio gyvenimo atskleistas vertes suprasime kaip tobulas.

Taip jau nutinka, kad, mano įsitikinimu, bendras šios tradicijos požiūris į jausmų prigimtį ir sandarą yra teisingas: kad jausmai glaudžiai susiję su sprendimais apie vertybes ir kad reikšmingi yra sprendimai apie daiktų, kuriuos valdome nevisiškai, svarbumą. Kurį laiką, išpopuliarėjus empirizmui ir gimininigoms psichologijoms, šį požiūrį buvo pakeitęs kitas. Tačiau dabar jis iš naujo įsitvirtinęs, o jo pripažinimas auga kasdien. Kol kas į suvokiamuosius jausmų lygmenis gilintasi iš tikrųjų negvildenant ryšio tarp jausmų ir pripažinimo, jog esama išorinių nepatikimų daiktų, pirmenybę veikiau atiduodant bendram jautimo ir įsitikinimo ryšiui. Iš dalies to kito sumanymo ėmiausi tirdama helenistinės filosofijos istoriją[68]. Čia noriu pabrėžti, kad tam tikras etinis požiūris glaudžiai siejasi (ar turėtų sietis, jeigu mąstome gerai ir nuosekliai) su tam tikru filosofavimo stiliumi. Jeigu sutinkame laikytis tradicijos, pagal kurią filosofija pirmiausia turėtų būti dieviška veikla, kurios ėmęsi peržengiame žmogiškumą, tikrai turėtume vadovautis šios Platono ir Spinozos tradicijos nurodymais, kaip filosofija privalo šnekėtis su savo skaitytoju. Turėtume paklusti teorinio protavimo apie visuotinybes raginimui kilti aukštyn, tolyn nuo žmogui tipiškų suvokimo ir jautimo reakcijų ir siekti grynų intelektinių dedukcijų – tokių, kokias galėtų atlikti dievas.

Tačiau antra vertus, tarkime, dėl kai kurių šiame straipsnyje pateiktų priežasčių anapusybės siekimas mūsų nežavi. Tarkime, manome, jog pasakyme, kad būdami mirtingi turėtume mąstyti mirtingas mintis, esama tiesos. Tada tikriausiai padarytume išvadą, jog filosofija, kaip mūsų mąstymo menas ir tiesos apie mus ieškotoja, tegu geriau byloja mirtinga šneka ir mąsto mirtingas mintis. Šiuo atveju filosofui patarsime nepasiduoti savarankiškojo intelekto vyliui – mat apie vylių čia tikrai galima šnekėti[69] – ir mąstyti bei šnekėti žmogiškiau, žodžiu, pripažįstant žmogiškojo gyvenimo

[67] Savo veikale *Apie Hipokrato ir Platono mokymus* aptardamas Chrisipo požiūrį į jausmus Galenas nepastebi šio skirtumo, mat pašiepia faktą, jog, viena vertus, Chrisipas jausmus aptinka racionaliojoje sielos dalyje, o kita vertus, vadina juos *aloga*, „iracionaliais“. Dėl tolimesnės diskusijos žr. „The Stoics on the Extirpation of the Passions“.

[68] „The Stoics on the Extirpation“, „Mortal Immortals“ ir taip pat „Beyond Obsession and Disgust: Lucretius' Genealogy of Love“ iš *Apeiron* 22 (1989). Nuodugnesnį filosofinį aiškinimą pateiksiu 1993 m. Giffordo paskaitose.

[69] Žr. „Skaityti“.

netobulumą bei nepakankamumą, [to gyvenimo] priklausomybės ir meilės santykius su nevaldomais žmonėmis bei daiktais. Stoikai ir Spinoza buvo įsitikinę, jog tokio pripažinimo pakanka jausmams pasireikšti: jeigu nėra jausmo, nėra ir visiško pripažinimo[70]. Mūsų diskusijoje šitai reikštų, kad visiškai žmogiškoje filosofijoje jausmai ir jų bendrininkai pasakojimai ne tik būtų leidžiami – jų būtų reikalaujama.

Aristotelio požiūris į etiką, kuriam jaučiu daugiausia simpatijos, objektu renkasi žmogiškąjį gėrį. Tirdama vertybių klausimus, jis kartu tiria gyvenimą būtybės, kuri yra nepakankama, bet sumani, pasižyminti tam tikrais gebėjimais ir tam tikrais netobulumais, turinti tam tikrą kūną, pasižymintį visomis šiomis ypatybėmis[71]. [Tais tyrimais] mėginama aprašyti tam tikrai rūšiai būdingo gyvenimo ribas ir galimybes, pasakant, kokį gėrį teikia tos ribos ir galimybės. Vadinasi, šitai leidžia suprasti, jog Aristotelio etikos raštai turėtų šauktis jausmų ir pasakojamosios sandaros veikalų, siekdami pasitelkti aiškinamąsias jų galias – mat taip braižome savo priklausomybės kontūrus ir išreiškiame ryšį su išoriniais daiktais. Tiesą sakant, atrodo, kad be šių dėmenų aristoteliška filosofija būtų neužbaigta[72].

Šį reikalavimą Aristotelis patenkino, aiškumo ieškodamas literatūros kūriniuose, kurių pasakojamoji sandara ir jausminis angažavimas žadėjo žinių apie šiuos tik žmogui būdingo gėrio aspektus. Mūsų gailestis ir baimė dėl netobulų herojų ir mūsų užuojauta dėl to, kas jiems nutinka, – literatūrinio patyrimo dėmenys, kuriuos savaip niekino tiek platoniškoji, tiek stoiškoji tradicijos, – tampa žmogaus vertės pripažinimo sandu[73].

Jeigu šio sumanymo norime imtis dabarties kontekste, esama daugybės būdų, kaip tai galėtume daryti. Pirmiausia, turime rimtai žiūrėti į savo pačių filosofinius raštus ir įsitikinti, kad tai, ką išreiškia formalios ir stilistinės tų raštų ypatybės, neneigia Aristotelio įžvalgų, pasiektų tiriant anapusiškumą. Mūsų teiginiu, šias įžvalgas ypač visapusiškai ir deramai išreiškia formali sandara, būdinga tam tikro tipo literatūrai; taigi turime įsitikinti, jog mūsų pačių rašiniai yra tinkami literatūros sąjungininkai, o ne priešai. Apie tai, ko tokia pastanga reikalautų, esu gerokai daugiau pasakiusi kur kitur ir tokios sąjungos svarbą[74].

Tačiau kita labai svarbi sumanymo dalis, glaudžiai susijusi su Aristotelio domėjimusi tragedija, žinoma, būtų pačių literatūros kūrinių įtraukimas į filosofiją ir jų, kaip žmogiškojo gėrio tyrimų, studijavimas. Aristotelis pirmiausia rinkosi tragedinę poeziją. Ir tai vertingas pasirinkimas, kurio pasekmes reikėtų toliau nagrinėti. Kitoje vietoje esu argumentavusi, kad turint omenyje dabartinę mūsų padėtį iš visų turimų žanrų daugiausia aiškumo teiktų romanas. Mat pati žanrinė romano sandara ir santykis su skaitytoju yra toks, kad [romane] atidžiai gvildenamos žmogiškojo gyvenimo abejonės bei pažeidžiamumas, atskirumas ir jausmų turtingumas. *Odisėja*, kurią

[70] Dėl palankaus šio teiginio gynimo žr. „The Stoics on the Extirpation".

[71] Žr. „Aristotle on Human Nature".

[72] Daugiau panašių argumentų žr. „Įvade" šioje knygoje.

[73] Žr. *Fragility*, „Interlude" 2; šie klausimai puikiai aptariami nespausdintame Stepheno Halliwello straipsnyje. Taip pat žr. jo *Aristotle's Poetics* (London, 1986).

[74] Žr. „Įvadą" bei kitas apybraižas šioje knygoje, ypač „Meilės pažinimą".

Vakarų tradicijoje gana pagrįstai būtų galima vadinti pirmuoju romanu, kaip matėme, atskleidžia, jog pats literatūros kūrinys atmeta dieviško gyvenimo pasirinkimą ir verčiau renkasi tyrinėti vertybes, savitas žmogiškajam gyvenimui, praktinio proto, meilės ir dorybės normoms, kurias tokiame gyvenime tikimės rasti ir įgyvendinti. Tiesą sakant, įtraukdami skaitytoją į veikėjų nuotykius kaip dėmesingą dalyvį, mūsų bendrą žmogiškumą romanai paverčia savo tema, leisdami numanyti, jog šnekama ne tik apie kokį nors iš tikrųjų nutikusį išskirtinį įvykį, bet žmogiškojo gyvenimo galimybę arba galimybes[75].

Manau, jog šiais požiūriais žmogiškąjį gėrį romanai tiria filosofiškai. Atrodo, kad daugybė kitų aristoteliškų romanų nuopelnų – turtingas vertybių nebendramatiškumo tyrinėjimas, rūpinimasis atskirais kontekstiniais sprendimais bei atskiromis meilėmis, jausmų laikymas įžvalgumo šaltiniais[76] – tam tikra prasme randasi iš pasirinkimo, kurį romanai daro išvien su Odisėju, pamatinio pasirinkimo gyventi žmogiškai ir taip prisiimti mirtingo gyvenimo rizikingumą ir netobulumą. Gyventi taip, kaip *Odusseus* – kurio vardas skatina galvoti apie kančią ir kovą[77] – užuot priėmus *Kalupsō* pasiūlymą – deivės, kurios vardas reiškia „ta, kuri slepia" ir kuri išties visiems laikams būtų paslėpusi herojaus būdą – herojišką gudraus ir kenčiančio vyro prigimtį. Jeigu geidaujame plėtoti žmogišką etinę filosofiją, vadovaudamiesi Aristotelio gairėmis, manau, gerai pasielgsime, pasakojamąją bei jausminę romanų sandaras studijuodami ir suprasdami kaip aristoteliško etinio mąstymo formas[78].

Baigiamoji pastaba

Šioje vėliausiai parašytoje rinkinio apybraižoje esama sąsajų su mano darbais apie graikų filosofiją ir mano domėjimusi romanais. Be to, esama ir kitokių sąsajų. Aristotelio politinei minčiai skirtuose straipsniuose (žr. „Suvokimo ir revoliucijos" Baigiamosios pastabos nuorodas) pritariamai pabrėžiau, jog Aristotelis, siekdamas etinio ir politinio mąstymo kryptingumo, remiasi bendrąja žmogaus sąvoka ir žmogiškuoju gyvenimu. Šį akcentą gyniau nuo įvairių subjektyvizmo ir kultūrinio reliatyvizmo formų, taip pat nuo liberalumo, kuris teisingumo principus mėgina rinktis,

[75] Žr. „Įvadą" ir Jamesui skirtas apybraižas šioje knygoje.

[76] Žr. „Įvadą" šioje knygoje.

[77] Dėl etimologijos, siejančios vardą su pykčio priėmimu ir priešiškumo patyrimu žr. *Odisėją* 19.407; taip pat 1.62, 5.340.

[78] Esu labai dėkinga Charlesui Taylorui už tai, kad išjudino šias mintis. Ši apybraiža perskaityta kaip Williamo Jameso vardo paskaita Harvardo teologijos mokykloje. Esu labai dėkinga tenykštei auditorijai, taip pat klausytojams Atlanto apskrities filosofų asociacijoje ir Kalifornijos universitete Santa Kruse už naudingus komentarus. Santa Kruse pranešimas perskaitytas netrukus po to, kai Johnas J. Winkleris, vienas iškiliausių mūsų kartos klasikinės antikos tyrėjų, nuostabus bičiulis, mirė nuo AIDS komplikacijų. Kaip tąkart, taip ir dabar šią apybraižą skiriu jo atminimui.

nesiremdami jokia gėrio teorija. Argumentavau, kad [ta žmogaus sąvoka ir žmogiškasis gyvenimas] lemia savitą visuomeninės demokratijos formą. Ir vis dėlto drauge pabrėžiu atskirumo svarbą etiniam sprendimui. Straipsnyje „Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach" (*Midwest Studies in Philosophy*, 1988) šis tas pasakyta klausimu, kaip šiedvi idėjos derinasi tarpusavyje. Teiraujantis, kaip žmogiškasis gėris skleistinas tam tikrame kontekste, visada privalu būti jautriam istoriškai konkrečiam kontekstui ir aplinkybėms. Vis dėlto, kadangi asmeninio gėrio visuomet siekta kaip *žmogiškojo* gėrio, neišleistinos iš akių bendrosios žmogaus veikimo ir gebėjimo sąvokos, kurias dažnai galima vartoti kritikuojant vietines tradicijas už tai, kad šios priešiškos žmogiškajai gerovei. Nepaisant šių pastabų, vis dar būtų galima abejoti, ar tokiuose svarstymuose tarp atskirybių ir bendrybių užsimezga pamokomas dialogas, o ne įsivyrauja įtampa.

Šioje apybraižoje leidžiama suprasti, jog domėjimasis istoriniu atskirumu ir domėjimasis „žmogaus" sąvoka kaip svarbiausia etine sąvoka, vienas kitam neprieštarauja, veikiau išauga iš tų pačių šaknų. Dieviškasis protas nemato atskirumo ir istorinio konteksto (žr. Akviniečio aptarimą straipsnyje); o mums, tokiems, kokie esame, konteksto ir atskirumo svarba neatskiriama nuo fakto, jog esame kūniškos ribotos tam tikros rūšies būtybės, kurios savitu būdu gyvena laike. Kodėl atskirumas ir istorija (ir atskira meilė) mums yra tokie svarbūs, pradedame suprasti tik įsigilinę į žmogiškumą bei skirtumus tarp žmogiškumo ir gyvuliškumo, žmogiškumo ir dieviškumo.

Taip pat matome, kad ta pati jungtis reiškiasi pasakojimuose, ypač romanuose. Mat į skaitytoją jie (literatūros kūriniai – daug lengviau negu religijos ir filosofijos veikalai) prabyla kaip į žmogų, o ne tiesiog kaip į kokios nors vietinės kultūros narį. Ir prabildami į savo skaitytojų žmogiškumą, panardina juos į būdingus žmogiškojo laiko ir žmogiškojo ribotumo įvykius – į gyvenimą, kuriame natūralu mylėti atskirus žmones ir rūpintis dėl jiems nutinkančių konkrečių įvykių. Jie kalba apie tokį matymą ir rūpinimąsi, kuris būdingas žmogiškajam gyvenimui apskritai ir kuris nepasiekiamas gyvuliams, o dievams – neįdomus.

Šitaip, tik iš kito taško išvystame tai, kas teigiama „Suvokime ir revoliucijoje": kad demokratinė visuomenė ir romano menas yra sąjungininkai. Jie domisi žmogumi, laiko jį vargingu, bet sumaniu. O meilė yra juose vyraujanti aistra.

Asmenvardžių rodyklė

Nussbaum, Martha Craven

Nu38 Meilės pažinimas: filosofijos ir literatūros apybraižos / Martha C. Nussbaum; iš anglų kalbos vertė Aivaras Stepukonis. - Vilnius: Mintis, 2008. - 440 p.

Asmenvardžių r-klė: p. 431–435

ISBN 978-5-417-00945-7

Literatūrinėje filosofinėje esė autorė nagrinėja filosofijos ir literatūros santykį bei sąsajas, pagrįsdama teiginį, kad išsakant gyvenimo tiesas svarbus ne tik jų turinys, bet ir išsakymo forma. O tam tikros tiesos apie žmogaus gyvenimą gali būti tiksliai ir deramai pareikštos tik kalba bei formomis, kurios yra būdingos pasakojančiam menininkui.

UDK 17+1+82.09

Martha C. Nussbaum
MEILĖS PAŽINIMAS

Iš anglų kalbos vertė
Aivaras Stepukonis

Viršelyje Albrechto Diurerio graviūra „Adomas ir Ieva“, 1504

Redaktorė *Dangirutė Giedraitytė*
Meninis redaktorius *Romas Dubonis*
Maketuotoja *Danutė Navickienė*

Leidykla „Mintis“, Z. Sierakausko g. 15, LT-03105
Spaustuvė UAB „Logotipas“, Utenos g. 41a, LT-08217, Vilnius

Nussbaum (Martha Craven) 1947 m. gimė Niujork
ir klasikinę filologiją Niujorko universitete, vėliau filosofiją
Filosofijos, klasikinės filologijos ir lyginamosios literatūrolc
Brauno ir Harvardo universitetuose (JAV). Turi per dvidešimt
Britų savaitraštis New Statesman išrinko dvylika svarbiausių šių dienų mąstytojų,
labiausiai paveikusių savo amžininkų protus ir veiksmus.
Tarp jų yra ir Martha C. Nussbaum.

„Kaip pasėtas augalas išdygsta dirvoje,
gaudamas savo pavidalą susijungus sėklos ir
dirvos savybėms, taip romanas ir jo žodynas pražysta autoriaus sampratomis,
išreikšdamas to, kas autoriui svarbu, prasmę. Suvokimas ir forma yra neatskiriami;
surasti ir apipavidalinti žodžius, vadinasi, surasti tai, kas tinkama ir
kažkuria prasme garbinga, kas darniai įsiterpia tarp suvokimo ir raiškos (...)
Kai kurių žmogaus gyvenimo dėmenų atžvilgiu romanisto žodžiai yra
sparnuoti padarai, pastabūs ten, kur atbukę kasdienės šnekos arba
abstraktaus teorinio dėstymo žodžiai nieko nebemato,
aštrūs ten, kur anie atšipę, sparnuoti ten,
kur anie vangūs ir apsunkę."

„O kaip tuomet, kai mėginama suprasti meilę,
tą keistą, neįkandamą gyvenimo reiškinį
ar pavidalą, tą aiškumo ir painiavos, kančios ir grožio šaltinį?
Meilę gausiomis jos atmainomis ir painiais šiųjų santykiais su geru
žmogaus gyvenimu, idealais, rūpinimusi visuomeniniais dalykais?
Kurią savo asmenybės dalį, kurį metodą, kurį rašymo būdą derėtų rinktis?
Trumpai tariant, koks yra meilės pažinimas ir kokį rašymo būdą jis diktuoja širdžiai?"

M. C. NUSSBAUM

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

CEU Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ISBN 5-417-00945-7

9785417009457

Rekomenduojama kaina 49 Lt